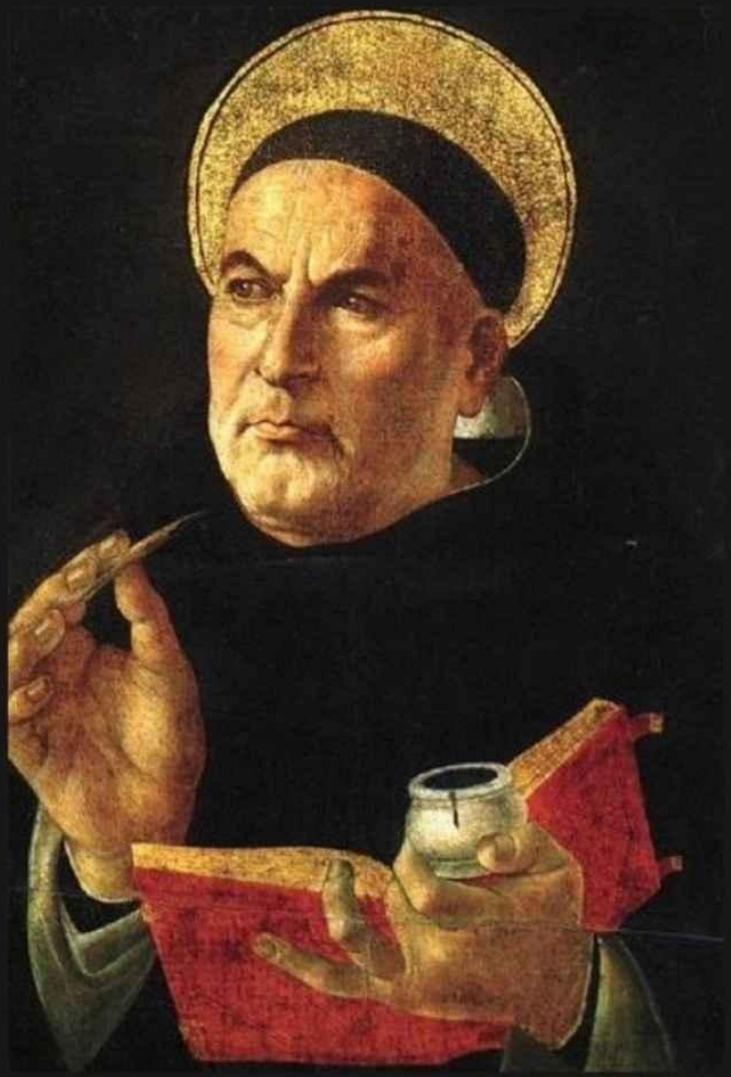
¿DEBEMOS OLVIDARNOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO?

¿Por qué muchos evangélicos dicen no?
(Revisada, segunda edición)



NORMAN L. GEISLER

¿DEBEMOS OLVIDARNOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO?

¿Por qué muchos evangélicos dicen no?

(Revisada, segunda edición)

Por:
Norman L. Geisler

Ninguna parte de este libro electrónico puede copiarse, reproducirse o transmitirse legalmente en ninguna forma y por ningún medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabaciones digitales o analógicas, o por cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, sin el permiso por escrito de Norman L. Geisler o Bastion Books. Sin embargo, los siguientes derechos se otorgan por la presente solo para el propietario legal de este libro electrónico: (1) Puede almacenar una copia de este archivo de libro electrónico en un lugar seguro y no compartido como respaldo en caso de que el original se pierda debido a un mal funcionamiento de los dispositivos electrónicos o robo. (2) Puede colocar una copia de este archivo de libro electrónico en dos dispositivos electrónicos de su propiedad. (3) El comprador de este libro electrónico puede imprimir una copia impresa en papel y reemplazar esa copia impresa cuando se descarte debido al desgaste, pérdida o robo. (4) Las citas correctamente atribuidas de 100 palabras o menos con citas claras se consideran " uso justo ". (5) Los pastores y maestros pueden comprar una copia del libro electrónico y compartirlo en formato digital con sus estudiantes, siempre y cuando este libro electrónico se utilice como libro de texto principal y no se obtengan beneficios económicos. La redistribución de este libro electrónico más allá de estos límites podría dar lugar a acciones legales. Se pueden realizar otras solicitudes relacionadas con el uso de este material por correo postal o enviando un correo electrónico a Permissions@BastionBooks.com.

La primera edición de este libro fue publicada bajo el título de *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* en 1991 por Baker Book House (ISBN: 978-0801038440) y reeditada en 2003 por Wipf & Stock Publishers (ISBN: 978-1592441549). Las versiones impresas de la edición no revisada de 2003 se pueden comprar en WipfandStock.com . Esta edición de libro electrónico de 2013 es una revisión ligera pero completa de todos los capítulos realizada por el Dr. Geisler en 2013. Lo más importante es que esta versión agrega dos capítulos completamente nuevos: uno sobre el mal y otro sobre el origen, la naturaleza y el destino de los seres humanos. Además, actualiza la bibliografía con algunas de las obras recientes más importantes de y sobre Aquino.

CONTENIDO

ADELANTE 8
EXPRESIONES DE GRATITUD 10
CAPÍTULO 1. LA ACTUALIDAD CONTEMPORÁNEA DEL SANTO TOMÁS ... 12
CAPÍTULO 2. LA VIDA DE TOMÁN DE AQUINO 26
CAPÍTULO 3. UNA VISIÓN GENERAL DEL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE SANTO TOMÁS 38
CAPÍTULO 4. LA BIBLIA 44
CAPÍTULO 5. FE Y RAZÓN 58
CAPÍTULO 6. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO 72
CAPÍTULO 7. LA REALIDAD 94
CAPÍTULO 8. LA NATURALEZA DE DIOS 104
CAPÍTULO 9. LA EXISTENCIA DE DIOS 122
CAPÍTULO 10. LA NATURALEZA HUMANA 140
CAPÍTULO 11. LENGUAJE RELIGIOSO 158
CAPÍTULO 12. EL MAL 172
CAPÍTULO 13. LEY Y MORALIDAD 190
EPÍLOGO 202
NOTAS FINALES 204
APÉNDICE 1: LOS PRINCIPALES ESCRITOS DE TOMÁS DE AQUINO 236
APÉNDICE 2: UNA CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE TOMÁS DE AQUINO 238
APÉNDICE 3: DIOS, ÁNGELES Y HUMANOS 240

ADELANTE

"¿DEBERÍA OLVIDARSE AL ANTIGUO TOMÁS Y NO RECORDARSE NUNCA?" Hace una generación, la mayoría de los evangélicos respondían afirmativamente a esta pregunta, pero hoy hay toda una nueva generación de eruditos evangélicos que responden negativamente. Muchos de ellos tienen doctorados en la materia y la mayoría ha escrito libros o artículos sobre el tema. Por supuesto, no todos están de acuerdo con todo lo que escribió Tomás. En realidad, tampoco lo están la mayoría de los eruditos católicos. Sin embargo, hay un número cada vez mayor de eruditos no católicos que ven el valor de Tomás de Aquino para su teología o apologética. Hemos expuesto algunos de estos valores en el primer capítulo, pero impregnan todo el libro.

Tal vez, uno de los mejores elogios que este libro sobre Aquino ha recibido viene del gran tomista fallecido, el Dr. Ralph McInerny, quien escribió: "Leer el volumen de referencia de Geisler, en el que confronta directamente los rechazos evangélicos notables de Aquino, o al menos advierte sobre él, y ver la vida y los escritos del hombre que ha sido mi mentor filosófico durante unos cuarenta años presentados de manera fresca y sorprendente, me hizo pensar una vez más en lo pobres administradores del pensamiento de Aquino que hemos sido los tomistas. Si, como sostiene Geisler, Aquino ha sido criticado por los evangélicos por sostener cosas que no sostenía, a veces pienso que los tomistas lo han elogiado por posiciones que no son suyas. Por esta razón, me interesó particularmente el tratamiento de Geisler de la relación entre la fe y la razón... Me siento halagado y complacido de que me hayan pedido que diga unas palabras a modo de introducción a este extraordinario libro. El Dr. Geisler es un hombre que conozco y admiro desde hace muchos años. Es raro, en efecto, encontrar un aliado en un aparente enemigo. Pero el estudio de Geisler sobre Tomás de Aquino es mucho más que un ejemplo del viejo adagio *fas est et ab hoste doceri* (es correcto aprender incluso del enemigo). Permite a los evangélicos y católicos ver la inmensa variedad de verdades que nos unen, no como un mínimo común denominador, sino como verdades que están en el corazón de nuestra fe cristiana.

EXPRESIONES DE GRATITUD

Estoy especialmente en deuda con el Dr. Ralph McInerny, el P. Robert Campbell, OP, el Dr. Win Corduan y el Dr. Arvin Vos por las muchas mejoras útiles que se hicieron en este manuscrito gracias a sus sugerencias. El resultado es un producto mejor gracias a su ayuda.

También agradezco la ayuda del Dr. Thomas Howe, Frank Longo, Douglas Van Gordon y Ralph MacKenzie en la preparación de este manuscrito.

También estoy agradecido por los muchos estudiantes (demasiado numerosos para mencionarlos) que a lo largo de los años, habiendo estado expuestos a Aquino, ahora llevan la antorcha del "Doctor Angélico".

Como siempre, la dedicación de mi maravillosa esposa Barbara ha enriquecido mi vida y ha mejorado este y todos mis libros. Agradezco a Dios por su fidelidad durante más de medio siglo.

También deseo agradecer a James Evans, Christopher Haun y el Dr. Kenny Rhodes (presidente del Seminario Scofield) por su valiosa ayuda en la edición de este manuscrito revisado.

CAPÍTULO 1. LA ACTUALIDAD CONTEMPORÁNEA DEL SANTO TOMÁS

¿PUEDE UN PENSADOR DE SETECIENTOS AÑOS SER AÚN RELATIVAMENTE UTILIZANTE EN LA ACTUALIDAD? Los estudiantes de lógica reconocerán que la pregunta implica la falacia del "esnobismo cronológico". "Lo nuevo es verdad" y "lo viejo es moho", nos dicen. Sin embargo, la lógica nos informa de que el tiempo no tiene una conexión necesaria con la verdad. O al menos, si hubiera algún tipo de conexión, entonces el pensamiento consagrado por el tiempo debería tener la ventaja.

Crítica evangélica tradicional

Durante demasiado tiempo ha existido entre los evangélicos una reticencia elegante a admitir cualquier lealtad o dependencia de Aquino. Después de todo, ¿no era Aquino católico y no protestante? ¿No era su teología natural el resultado de la razón humana, no una teología sobrenatural basada en la revelación divina? ¿Y no sostenía una visión aristotélica poco ortodoxa del cristianismo en oposición a una filosofía platónica más afín, como la que preservaba la tradición agustiniana? ¿Por qué los evangélicos deberían ser pro-Aquino? ¿Por qué deberían tomar prestado de un defensor cuasi humanista y heterodoxo de Aristóteles?

Muchos evangélicos responden a estas preguntas de forma negativa y se unen regularmente en un coro armonioso: "Hay que olvidar al viejo Tomás de Aquino y no recordarlo jamás". Una muestra de algunos de los principales pensadores evangélicos ilustrará un desdén casi universal por el Doctor Angélico.

El escritor evangélico Francis Schaeffer, muy leído y respetado, culpa a Tomás de Aquino por el surgimiento del humanismo moderno. Sostiene que Tomás de Aquino bifurca la fe y la razón, dándole autonomía a esta última. Además, Schaeffer afirma que Tomás de Aquino niega la depravación de la humanidad, haciendo así posible la perfectibilidad aparte de Dios. De esta manera, se preparó el terreno para que los humanistas posteriores afirmaran que la razón por sí sola es suficiente para resolver nuestro dilema. La separación de la fe y la razón que propone Tomás de Aquino es un

"humanismo incipiente" en el que "la razón se convierte en un absoluto en lugar de una herramienta". [1] Debido a su amplia influencia en los círculos protestantes conservadores, la postura de Schaeffer es tomada como un evangelio por gran parte del evangelicalismo.

El apologista reformado Cornelius Van Til no se muestra más elogioso con respecto al santo medieval de Aquino. Cree que el tomismo se basa en la "autonomía del hombre". Esto, dice Van Til, implica que el hombre es "metafísicamente distinto de 'dios'". Y si es así, entonces "no hay en absoluto ningún punto de contacto genuino con la mente del hombre natural". Además, "la revelación de un Dios autosuficiente no puede tener ningún significado para una mente que se considera en última instancia autónoma". Uno de los problemas que surgen de esta autonomía de la razón es "cómo se puede saber que el Dios de la razón y el Dios de la fe son el mismo". [2]

Van Til describe el tomismo como "una posición a medio camino entre la del cristianismo y la del paganismo". Los argumentos teístas son inválidos y, en cualquier caso, no conducen a la "trinidad ontológica autónoma de la Escritura". De hecho, si seguimos la apologética tomista, "entonces el cristianismo mismo debe ser reducido de tal manera que lo haga aceptable para el hombre natural". [3] Van Til caracteriza el pensamiento de Aquino como un híbrido del "estatismo puro de Parménides y una filosofía del flujo puro de Heráclito con una apariencia muy similar a la del Cristo del protestantismo dialéctico moderno". [4]

Gordon Clark se refirió al pensamiento de Aquino como una "interpretación cristianizada del aristotelismo". [5] Rechaza los argumentos de Aquino a favor de Dios por considerarlos "circulares", puramente "formales", "inválidos" e "indefendibles" [6] porque el escéptico David Hume y el agnóstico Immanuel Kant dieron argumentos irrefutables contra las pruebas a favor de Dios. En cuanto a la doctrina de Aquino de un discurso análogo sobre Dios, Clark declara con confianza que es una "equivocación" basada en una "falacia". [7]

Edward J. Carnell, ex presidente del Seminario Fuller, cedió a la misma tentación de estereotipar y estigmatizar a Aquino: "Tomás se propone cristianizar al Dios de Aristóteles". Él también acepta el escepticismo y el agnosticismo de Hume y Kant contra los argumentos teístas. Estos argumentos tienen una base empírica y "de un flujo sólo puede surgir un flujo". Del mismo modo, hablar de un Dios análogo es "una mera equivocación" que "hace que Dios sea incognoscible" y abre "la compuerta... a [otros] incognoscibles cuando uno defiende un 'Dios desconocido'". [8]

El conocido teólogo evangélico Carl FH Henry repite el mismo tipo de crítica. Aceptando las conclusiones antiteístas de Hume y Kant, califica las afirmaciones de Aquino de "extravagantes" y construidas sobre una "epistemología discutible" cuyas conclusiones son "poco satisfactorias". Además, las opiniones de Aquino se ven "traicionadas también por una minimización de la insistencia revelacional en el efecto oscurecedor del pecado en la vida del hombre". De hecho, Henry afirma que "la aceptación del tomismo en la Universidad de París después de 1275 marca la verdadera ruptura con el cristianismo histórico en la Iglesia medieval". [9]

El ex filósofo de Wheaton College, Arthur Holmes, no elogió demasiado a Aquino cuando describió su visión como un énfasis en "los poderes sin ayuda de la razón humana como para presionar hacia una posición cartesiana". Holmes también presentó erróneamente a Aquino como alguien que creía que "la filosofía natural puede demostrar las premisas de la teología revelada". En otro lugar habla de la naturaleza "autónoma" de la filosofía de Aquino que "se desmoronó bajo la presión de la historia" cuando "el aristotelismo cayó en desgracia". [10] Holmes también caracteriza la visión de Dios de Aquino como "concebida abstractamente como una necesidad metafísica, en lugar de mostrarse concretamente como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob". [11]

En el septuagésimo aniversario de la muerte de Aquino, Ronald Nash tuvo quizás la mejor oportunidad de elogiar la relevancia de Aquino, pero se mostró reacio a hacerlo. Se conformó con unas pocas palabras generales de elogio histórico, cuidadosamente matizadas por la crítica teológica. Estas se basaban en supuestas pero injustificadas afirmaciones de que los notorios problemas de la filosofía tomista habían sido expuestos hace mucho tiempo por Gordon Clark. Nash escribió: "Hay dos errores [el empirismo y la metafísica aristotélicos] tan significativos que hacen que el sistema de Aquino esté más allá de toda esperanza de salvación". [12]

"Con la impresionante autoridad de estos líderes evangélicos dominando la escena teológica durante la última generación, hubo una renuencia casi universal entre otros eruditos a decir una palabra positiva sobre el Doctor Angélico. Por supuesto, ha habido algunos admiradores secretos de Aquino entre nosotros que sin duda se han infiltrado sin darse cuenta. Estos hombres han adoptado posiciones tomistas en teología natural, pero aun así suelen tener cuidado de no identificarse como tomistas. John H. Gerstner, Stuart Hackett, RC Sproul y Arvin Vos [13] son excepciones notables. También hay algunos tomistas encubiertos que toman prestados los

argumentos de Aquino sin reconocer francamente su lealtad a él. Sin embargo, cuando todo está dicho, en realidad hay una minoría fuerte, pero demasiado a menudo silenciosa, entre nosotros que dependemos directamente de Aquino para nuestra teología básica, filosofía y/o apologética".

Sin embargo, los tiempos están cambiando. Muchos evangélicos se han unido a las filas tomistas. En cuanto a mí, confieso con gusto que el mayor cumplido que se me podría hacer como filósofo y apologista cristiano es llamarme "tomista". Esto, por supuesto, no significa que acepte todo lo que escribió Tomás de Aquino de manera ingenua y acrítica. Significa que creo que fue una de las mentes sistemáticas más grandes que la iglesia cristiana haya tenido, y que puedo ver mucho más allá subido a sus hombros que atacándolo por la espalda. No, no estoy de acuerdo con todo lo que escribió. Por otro lado, tampoco estoy de acuerdo con todo lo que escribí. Pero dentro de setecientos años nadie reconocerá siquiera mi nombre, mientras que las obras de Tomás de Aquino seguirán utilizándose con gran provecho.

La ironía de la crítica evangélica

Hay cierta ironía y justicia poética en muchas de las críticas al pensamiento tomista. Muchos teólogos dedican un esfuerzo encomiable a valerse de la razón y la argumentación humanas para establecer su propia visión de Dios. Este uso de la razón para defender la propia visión de Dios conmovería el corazón del Doctor Angélico. De hecho, incluso quienes argumentan contra la teología racional en favor del fideísmo tienen una especie de teología natural inversa propia en virtud del hecho de que están utilizando la razón humana para convencer a otros de que no lo hagan. Por supuesto, gran parte del pensamiento evangélico no es muy rico filosóficamente, pero la filosofía de un pobre es mejor que ninguna. Y sea cual sea el sentido en que nos dediquemos al pensamiento cristiano sistemático, estamos en el sentido amplio del término en deuda con Tomás de Aquino.

Lo que es aún más irónico es que a menudo los evangélicos critican a Tomás de Aquino por sostener una opinión que él no sostenía, mientras que ellos, sin darse cuenta, adoptan la misma opinión que él. Sus opiniones son a menudo distorsiones estereotipadas mediadas por el magisterio de enseñanza de nuestros eruditos evangélicos. Es vergonzoso confesar en nombre de nuestra causa evangélica que todavía es demasiado raro encontrar filósofos o apologistas evangélicos que realmente entiendan las opiniones de Tomás de Aquino. Como se ha señalado, muchos de ellos reprenden a Tomás de Aquino por opiniones que nunca sostuvo. Tal vez una erudición de primera mano y más comprensiva nos hubiera evitado esta vergüenza. Otros, como Schaeffer,

hacen afirmaciones sin fundamento, culpando a Tomás de Aquino por el surgimiento del humanismo secular moderno.

Varios ejemplos de la incomprensión evangélica de Aquino corroborarán este punto. Existe un amplio acuerdo entre los eruditos evangélicos en que la visión tomista de la analogía se reduce a la equivocación y al escepticismo. La razón que se da es que, a menos que haya un elemento unívoco en la analogía, no podemos estar seguros de que el lenguaje signifique lo mismo cuando se aplica a Dios. [15] Y si hay un elemento unívoco, entonces el lenguaje no es realmente analógico sino unívoco. Lo que esta crítica no logra entender en absoluto es que la doctrina de la analogía de Aquino permite el uso de conceptos unívocos pero niega que los conceptos finitos puedan aplicarse de otra manera que no sea analógica a un Ser infinito (véase el capítulo 11). Es decir, la analogía tomista no es una doctrina sobre el significado unitario esencial de una concepción sino, más bien, se refiere a la naturaleza analógica esencial de una predicación. Los tomistas han escrito obras extensas defendiendo esta tesis sobre una base exegética, pero pocos evangélicos han leído a Garrigou-Lagrange, Etienne Gilson, Jacques Maritain, George Peter Klubertanz, Ralph McInerny y Battista Mondin. [16]

Peor aún, mientras criticamos a Tomás de Aquino por aplicar conceptos finitos a Dios de una manera que no es unívoca, casi no hay un pensador evangélico que no haga lo mismo. ¿Quién de nosotros, mortales, tiene un concepto infinito del Dios infinito? ¿Quién afirmaría tener un conocimiento ilimitado de lo Ilimitado? [17] Pero esto es precisamente lo que quiere decir Tomás de Aquino cuando dice que los términos tomados de nuestra experiencia finita —que es el único tipo de experiencia que tenemos los seres finitos— no pueden aplicarse a Dios de una manera unívoca. Por otra parte, ni nuestros colegas ni Tomás de Aquino creen que exista un sentido meramente equívoco o totalmente diferente de ciertos términos cuando se aplican tanto a Dios como a las cosas finitas. Pero si nuestro lenguaje sobre Dios no es ni totalmente el mismo (unívoco) ni totalmente diferente (equívoco), entonces debe ser similar pero no idéntico, que es exactamente lo que se quiere decir con la predicación analógica. ¿Por qué, entonces, muchos evangélicos continúan criticando a Tomás de Aquino cuando sostienen la misma posición básica?

Un segundo ejemplo ilustrará la ironía de la crítica evangélica a Tomás de Aquino. *La resurrección del teísmo* es uno de los mejores libros apologéticos jamás producidos por un evangélico que en muchos aspectos es un tomista comprometido. [18] Sin embargo, en él Stuart Hackett reprendió a Tomás de

Aquino por tener una epistemología empírica *de tabla rasa* (tabla rasa) que no explica el elemento a priori en las segadoras que les permitiría reconocer la verdad cuando la ven. [19] La insistencia en un elemento a priori es válida y Hackett tiene razón en esencia. Los conocedores deben tener alguna inclinación a priori hacia la verdad con la que nacen o de lo contrario nunca podrían llegar a conocer la verdad. Si las personas nacieran como tablas completamente en blanco, nunca podrían saber más de lo que puede saber una tabla completamente en blanco. Desafortunadamente, Hackett supone erróneamente que Tomás de Aquino nunca permite este elemento a priori en el proceso de conocimiento. De hecho, Tomás de Aquino habla de un "conocimiento innato" de la verdad. A veces llama a este elemento a priori una "inclinación natural" que "nos ha sido infundida divinamente por Dios". En otro lugar se refiere a nuestras mentes como "dotadas naturalmente" de principios "no conocidos por la investigación" pero "concedidos a nosotros por la naturaleza" [20] (véase cap. 6).

De hecho, "no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos, excepto el intelecto mismo". [21] Y hay dentro del intelecto "gérmenes preformados de los cuales tenemos conocimiento natural". En las propias palabras de Aquino hay un "poder del alma" o "una forma de naturaleza", un "apetito natural" o inclinación hacia la verdad que no se deriva de la experiencia sensorial sino que es el prerrequisito indispensable del significado y la verdad. [22] Hackett tiene toda la razón al defender este elemento a priori en el proceso de conocimiento. Pero está completamente equivocado al suponer que Aquino no sostiene que hay un poder innato a priori o una inclinación natural hacia la verdad en nosotros.

Cornelius Van Til, en un resumen muy franco de su propio método en apologética, critica el "método tradicional": "Este método compromete a Dios mismo al mantener que su existencia es sólo 'posible', aunque 'altamente probable', en lugar de ontológica y 'racionalmente' necesaria". Además, "compromete el consejo de Dios al no entenderlo como la única 'causa' última y que lo abarca todo de todo lo que sucede". Además, "compromete la revelación de Dios al... comprometer su *autoridad.* En la posición tradicional, la característica de auto-atestiguación de la Palabra de Dios, y por lo tanto su autoridad, es secundaria a la autoridad de la razón y la experiencia". Afirmamos, por lo tanto, que solo el cristianismo es razonable para los hombres. Es completamente irracional mantener cualquier otra posición que no sea la del cristianismo. El cristianismo solo no mata a la razón en el altar del "azar". . . . La única "prueba" del cristianismo es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de "probar" nada en absoluto.

Van Til también insiste en que presentemos el mensaje y las pruebas de la postura cristiana con la mayor claridad posible, "sabiendo que... el no cristiano podrá entender en un sentido intelectual las cuestiones implicadas. Al hacerlo, en gran medida le estaremos diciendo lo que él 'ya sabe' pero que intenta suprimir. Este proceso de 'recordatorio' proporciona un terreno fértil para el Espíritu Santo".

Finalmente, Van Til sostiene que "los seres finitos, por medio de la lógica como tal, [no pueden] decir qué *debe* ser o *no puede* ser la realidad". Es erróneo que "el hombre deba ser autónomo, la 'lógica' deba ser legislativa en cuanto al campo de la 'posibilidad' y la posibilidad deba estar por encima de Dios". [23]

Lo extraño de toda esta apologética es que es realmente tomista. Aquino estaría de acuerdo de corazón con prácticamente todo lo que dice Van Til. Aquino estaría de acuerdo: (1) en que, hablando en el ámbito del ser (metafísica), la lógica depende de Dios y no Dios de la lógica; [24] (2) en que la existencia de Dios es ontológicamente necesaria; [25] (3) en que sin Dios nada podría saberse ni probarse como verdadero; [26] (4) en que la base de la verdad cristiana no es ni la razón ni la experiencia, sino la autoridad de Dios tal como se expresa en las Escrituras; [27] y (5) en que hay una revelación de Dios en la naturaleza que la humanidad natural depravada está reprimiendo voluntariamente. [28]

Por supuesto, sería ingenuo suponer que Van Til era un tomista disfrazado, pero estaba mucho más cerca de Aquino de lo que estaba dispuesto a admitir, probablemente porque su comprensión de Aquino es más remota de lo que cree. La diferencia básica entre Van Til y Aquino es que, si bien ambos coinciden *ontológicamente* en que toda verdad depende de Dios, Van Til no logra apreciar plenamente el hecho de que las personas finitas deben preguntar *epistemológicamente* cómo sabemos que esto es un hecho. En resumen, Van Til confunde el orden del ser y el orden del saber (una diferencia corolaria es que Van Til sostiene una visión de la verdad basada en la coherencia y Aquino en la correspondencia). Si hay un Dios teísta, entonces seguramente todo lo que dijo Van Til es cierto, pero no podemos dar por sentado o presuponer el Dios teísta del cristianismo. Nuestras presuposiciones no pueden ser arbitrarias, o nuestra apologética es simplemente una forma arbitraria de dar por sentado el Dios teísta del cristianismo. Por otra parte, si sostenemos, como Van Til insinuó que deberíamos hacerlo, que el teísmo cristiano es una posición racionalmente necesaria, entonces es difícil ver sobre qué bases racionales podríamos

criticar a Tomás de Aquino por brindar un apoyo racional a la misma. Lo que Tomás de Aquino preguntaría sobre el enfoque apologético de Van Til es lo siguiente: ¿cómo sabes que la posición cristiana es verdadera? Si Van Til respondiera: "Porque es la única visión verdaderamente racional", entonces tal vez el santo medieval respondería: "Eso es exactamente lo que creo. Bienvenido, querido hermano, al club de los teístas racionales de pura cepa".

El espacio no permite desacreditar todos los mitos evangélicos sobre Tomás de Aquino, pero aparecen varias ironías más significativas (véase el capítulo 4). Muchos de nuestros colegas repetirán con vigor tertuliano: "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tienen en común el Dios de la revelación y el Dios de la razón? ¿Qué concordancia hay entre el Dios de las demostraciones de Tomás de Aquino y el Dios de las revelaciones de Abraham?". Y, a menudo, apenas un par de segundos después, denunciarán la separación tomista entre fe y razón, cuando su propia pregunta implica una separación aún más radical entre los dos dominios.

La respuesta de Aquino en cuanto a cómo se identifica al Dios de la revelación y la razón es muy clara. Hay una distinción formal entre la fe y la razón como procedimientos, pero no hay una bifurcación real de ellas en el creyente. [29] El individuo como filósofo puede entender ciertas cosas acerca de Dios a través de su revelación natural (Sal. 19; Hch. 14, 17; Rm. 1-2). Pero el individuo como creyente en la revelación sobrenatural de Dios tiene acceso a mucha más verdad acerca de Dios (véase cap. 8). Hoy hacemos distinciones similares. Un científico que es cristiano dice: "Como científico sé que la luna es un cuerpo celeste que gira alrededor de la tierra cada 28 días aproximadamente y refleja los rayos del sol. Pero como creyente sé y acepto que la luna fue creada por Dios y refleja su gloria". Pero no diríamos que esto es una bifurcación en las funciones del científico, simplemente porque ha utilizado dos métodos diferentes que producen información diferente sobre la misma cosa.

La distinción tomista entre fe y razón no es más radical que ésta (véase cap. 5). De hecho, son los fideístas y cuasi-fideístas evangélicos quienes hacen la separación radical entre el Dios de la revelación y el Dios de la razón. Tratan de construir un abismo kantiano infranqueable entre la filosofía y la teología, entre la revelación de Dios en la naturaleza y su revelación en la Escritura. ¿Cómo podemos identificar al Dios del argumento cosmológico y al Dios de la revelación judeo-cristiana?

La respuesta de Aquino a esta pregunta es engañosamente simple: "Y esto es lo que todos entendemos que es Dios". [30] ¿Por qué todos entendemos

que la Causa Infinita de todo lo que existe es Dios? Aquino insiste en que no puede haber dos seres infinitamente perfectos, siendo ambos la causa de todas las cosas finitas que existen. [31] Si hubiera dos seres infinitamente perfectos, tendrían que diferir realmente para ser realmente diferentes. Pero si realmente difirieran, uno tendría que poseer alguna perfección de la que el otro careciera. Y si el otro careciera de esta perfección, entonces no sería infinitamente perfecto. Por lo tanto, no sería Dios, ya que carecería de perfección. De ello se sigue, entonces, que sólo un ser puede ser absolutamente perfecto. Pero tanto el Dios del argumento cosmológico como el Dios de la Escritura se consideran infinitamente perfectos. Por lo tanto, deben ser uno y el mismo Dios. Así, en lugar de mantener una separación última entre los objetos de la fe y la razón, como hacen los evangélicos cuasi fideístas, el tomismo restaura la unidad última entre el Dios de las revelaciones natural y sobrenatural.

Otra incongruencia interesante se da en la crítica evangélica al pensamiento tomista. Muy a menudo se acusa a Tomás de Aquino de basar su fe en el Dios cristiano en la razón y la evidencia, en lugar de en la revelación autorizada de Dios. Van Til habla de esto como "la autoridad de la razón y la experiencia". Si toda verdad viene como una revelación de Dios, entonces la autoridad de Dios, no la razón humana, es la base última de nuestra creencia en el Dios cristiano. [32] Pero aquí también Tomás de Aquino está completamente de acuerdo.

En primer lugar, Aquino subraya con fuerza que las verdades de la fe cristiana están por encima de la razón. Si bien no son contrarias a la razón, no obstante son inalcanzables para la mera razón humana y sólo pueden conocerse por medio de la revelación sobrenatural. Pero algunas verdades cristianas están por encima de la razón humana y, por lo tanto, no pueden basarse en el razonamiento o la experiencia humanos.

En segundo lugar, ni siquiera el tipo de evidencia probable e histórica del cristianismo puede utilizarse como base para la creencia. [33] Sólo Dios es la base para creer en Dios. La autorrevelación autorizada de Dios es la única base para la respuesta cristiana. Podemos razonar sobre y para la revelación de Dios, pero nunca debemos utilizar la razón como base para aceptarla. Se debe creer en Dios por su propio bien —por su Palabra— y no por la evidencia o las razones acerca de él o su revelación. La fe debe depositarse en el Dios de la evidencia y no en la evidencia a favor de Dios. Este no es un punto incidental para Tomás de Aquino; se esfuerza mucho por dejarlo claro. Y, sin

embargo, la fuerza total de su distinción es casi universalmente malinterpretada en los círculos evangélicos.

De hecho, una adecuada comprensión y aplicación de esta distinción puede hacer una contribución muy importante a la apologética contemporánea, y puede proporcionar una necesaria mediación entre los bandos opuestos de la apologética evangélica. En un bando están los presuposicionalistas, que sostienen que la revelación debe ser aceptada porque es la revelación de Dios por fe y no por ninguna supuesta prueba racional que podamos tener para ella. En el otro bando están los apologistas clásicos, que insisten en que tenemos evidencias de nuestra fe que hacen innecesario creer en ella simplemente por la autoridad. Aquino estaría de acuerdo con ambos grupos y reconciliaría la diferencia de la siguiente manera: no hay evidencia, ni racional ni experiencial, para creer *en* Dios. Las autorrevelaciones autoritativas de Dios son la única base para nuestra creencia en él. Sin embargo, hay buenas razones para creer *que* el Dios teísta existe y *que* la Biblia es su revelación. Por supuesto, no creemos en Dios debido a (o basándonos en) evidencias. Más bien, creemos en Dios por quién es y por la autoridad soberana pero digna que posee en virtud de su suprema divinidad.

Por otra parte, sería idólatra que diéramos un salto de fe hacia, o nos comprometiéramos definitivamente con, algo que es menos que este Dios soberano y en última instancia digno. Debemos poseer buenas razones y evidencias para creer *que* es este Dios al que nos enfrentamos antes de creer *en* él por su propio bien. De la misma manera, debemos tener razones y evidencias *de que* la Biblia es la Palabra de Dios, a diferencia del Corán o el Libro de Mormón, antes de creer *en* la Biblia como la autoridad que Dios nos revela a nosotros. Aquino argumentaría que hay que creer en Dios simplemente porque es Dios, y sus revelaciones deben aceptarse simplemente porque provienen de su autoridad. Esa es la única base adecuada para la creencia cristiana. Por otra parte, estaría de acuerdo en que debemos tener buenas razones para creer que hay un Dios y que la Biblia es la Palabra de Dios, de lo contrario la creencia no tiene justificación.

Santo Tomás de Aquino y el pensamiento evangélico

Son muchas las maneras en que Aquino puede contribuir al pensamiento evangélico. Aquí sólo mencionaremos brevemente algunas de estas contribuciones. El resto de este libro proporcionará más detalles.

En primer lugar, la visión de Aquino sobre la naturaleza y la interpretación de la Escritura es útil en el debate actual sobre la inerrancia y

la hermenéutica. Si bien sostiene firmemente el origen divino y la naturaleza inerrante de la Escritura, no obstante tiene un gran aprecio por sus características humanas y una comprensión profunda de la relación entre sus elementos divinos y humanos. Además, Aquino fue un precursor de la hermenéutica literal y fue un astuto exegeta de la Escritura (véase el capítulo 4).

En segundo lugar, Aquino puede ayudarnos a construir una base teísta sólida para hacer apologética histórica. No tiene sentido hablar de milagros o intervenciones de Dios (por ejemplo, la resurrección) que prueben que Cristo era el Hijo de Dios, a menos que primero hayamos establecido que hay un Dios que hace posible contar este evento como un milagro. La apologética teísta es el prerrequisito lógico de la apologética histórica. Aquino puede ayudarnos a hacer este trabajo teísta fundamental (véanse los capítulos 8 y 9). [35]

En tercer lugar, Aquino puede proporcionar una respuesta filosófica a la creciente influencia del "dios finito" de la teología del proceso. No hay mejor sistema filosófico capaz de responder a la amenaza planteada por la teología del proceso y defender la visión teísta y bíblica tradicional de Dios como un Ser eterno, inmutable y absolutamente perfecto. Aquino puede dar una respuesta inconmensurable. Ayuda a responder a este movimiento creciente de pensamiento de proceso que sigue a Alfred North Whitehead (véanse los capítulos 7, 8 y 9). [36]

En cuarto lugar, la analogía tomista parece ser la única respuesta adecuada al problema del lenguaje religioso (véase el capítulo 10). Sin analogía no parece haber manera de evitar la pura equivocación del escepticismo (con sus mitos, parábolas, modelos y bliks no cognitivos) o la idolatría lingüística de una correspondencia unívoca de uno a uno entre nuestras ideas finitas y la mente infinita de Dios. El camino intermedio de la analogía es uno que se recorrió setecientos años antes que nosotros, y todavía parece ser el mejor. Podemos aprender más sobre él del sabio escolástico.

En quinto lugar, ya hemos señalado antes el valor de Aquino para superar la separación entre el Dios de la razón y el de la revelación. Así también, ya hemos hablado de la conciliación que hace Aquino del papel de la razón y de la evidencia con las revelaciones autorizadas de Dios (véase el capítulo 5).

En sexto lugar, Aquino hace una importante contribución en el área de la epistemología. Su respuesta a la antigua pregunta de qué elementos del proceso de conocimiento son innatos y cuáles adquiridos es a la vez perspicaz y duradera. Sin sacrificar su contacto con el mundo real a través de los

sentidos, muestra cómo es posible conocer verdades eternas mediante la razón humana (véase cap. 6).

En séptimo lugar, la respuesta de Santo Tomás a la relación entre la fe y la razón es una síntesis sorprendente de los mejores elementos del racionalismo y del existencialismo. Preserva la santidad de la fe sin sacrificar la necesidad de la razón (véase el capítulo 4). Subraya la necesidad de la fe sin disminuir la importancia de la razón.

Por último, Aquino aborda la conciliación de la libertad humana y la soberanía divina (véanse los capítulos 8 y 11), la naturaleza de la ley divina y humana (véase el capítulo 12), el monismo parmenídeo (véase el capítulo 7) y el problema del mal (véase el capítulo 11). En estas cuestiones, Aquino contribuye significativamente a una comprensión más profunda y una mejor defensa de la fe evangélica.

Superando la antipatía evangélica

Antes de concluir este capítulo, quisiera ofrecer una propuesta para superar algunos de los obstáculos que impiden una mayor apreciación evangélica de Aquino. En primer lugar, está la necesidad de una lectura de primera mano de Aquino. Pocos críticos tomistas son eruditos tomistas. Un crítico de Aquino escribió sus críticas a Aquino y luego pidió a sus estudiantes que buscaran citas de Aquino que apoyaran sus conclusiones. La mayoría de las críticas a Aquino se basan en la escolástica estereotipada de los libros de texto o en la pseudoerudición evangélica de segunda mano. Si estos críticos interpretaran la Biblia de la manera en que abordan a Aquino —mediante distorsiones críticas de segunda mano—, con razón gritaríamos: "¡Falta!". Para apreciar a Aquino, debemos leerlo de primera mano por nosotros mismos. No es necesario ser un erudito en latín para hacerlo. Sus escritos básicos están traducidos al inglés.

En segundo lugar, conviene recordar que muchos de nuestros grandes apologistas teístas de los dos últimos siglos —entre ellos William Paley, Joseph Butler, Frederick R. Tennant, Robert Flint, Benjamin B. Warfield, Charles Hodge y CS Lewis— están en gran medida en deuda con Aquino. No olvidemos la mano teísta amistosa del santo doctor que nos ha alimentado.

En tercer lugar, como incluso el mismo Aquino admitiría sin reparos, no necesitamos aceptar todo lo que dijo sobre física para aprender de su metafísica. Tampoco necesitamos aceptar todo lo que dijo sobre la iglesia para aprender de lo que enseñó sobre Dios. De hecho, no necesitamos ser católicos para aprender de su teología. De hecho, los tomistas anglicanos como Eric

Mascall, los tomistas judíos como Mortimer J. Adler, los tomistas reformados como John Gerstner, RC Sproul, Arvin Vos y los tomistas bautistas como Stuart Hackett son prueba fehaciente de que esto no es necesario.

Por último, sería loable una franca confesión ecuménica de nuestros prejuicios. En su celo por la Reforma, muchos han tirado al bebé tomista junto con el agua de la bañera romanista. Mi súplica es ésta: el bebé está vivo y bien. Llevémoslo a nuestro seno evangélico, bañémoslo en una teología basada en la Biblia y alimentémoslo hasta que alcance su máxima fuerza. Como evangélico maduro, Aquino es un defensor de la fe más articulado que cualquier otro entre nosotros.

CAPÍTULO 2. LA VIDA DE TOMÁN DE AQUINO

Las biografías tradicionales de Santo Tomás de Aquino están muy embellecidas. Las historias sobre su nacimiento inusual, su tentación e incluso su levitación formaban parte de la leyenda del siglo XIII. [1] Debajo de la masa de material mitológico es difícil determinar qué es verdad. James Weisheipl confiesa con franqueza que "la mayoría de las leyendas de su primera infancia narradas por Guillermo de Tocco y Bernardo de Gui han sido consideradas nada más que anécdotas familiares ordinarias". [2] Sin embargo, se puede derivar material factual de sus escritos, su carrera docente, los registros oficiales de los grupos con los que se asoció, su biografía (por Bernardo de Gui) y la Bula de Canonización.

Primeros años (*1224?—1238*)

No se conserva ningún registro de nacimiento de Aquino. La fecha debe inferirse de la supuesta edad que tenía cuando entró en la Orden de los Dominicos o comenzó a enseñar en la universidad. Otros utilizan la edad de Aquino al morir (cuarenta y ocho o cuarenta y nueve años [3]). Las estimaciones de su fecha de nacimiento van desde 1221 a 1227 d. C. Muchos sitúan el nacimiento de Aquino en 1224 o 1225. Chenu dice que "Santo Tomás nació cerca de Aquino, en el sur de Italia, en el castillo fortificado de Roccasecca, ya sea a fines de 1224 o principios de 1225. [4] Pasnau está de acuerdo, diciendo que Aquino nació en 1225 (o alrededor de esa fecha) . . . " (Pasnau, *La filosofía de Aquino* , 2).

El padre de Aquino procedía de Aquino, Italia, una ciudad al norte de Monte Casino, a medio camino entre Roma y Nápoles. Se le llamaba "conde Landulfo" de Aquino, pero probablemente era más un caballero que un noble. [5] El título de conde terminó en 1137, un siglo antes de su época. Landulfo y su hermano Ronald II eran aparentemente jóvenes aspirantes a aventureros que se apoderaron del castillo de Roccasecca por la fuerza y robaron el título de nobleza con la ayuda del emperador Federico II. Probablemente eran señores feudales. [6]

El padre de Aquino murió alrededor de 1244. [7] Su madre, Teodora, sobrevivió a su marido unos diez años. [8] Algunos dicen que era una condesa o hermana del emperador, una noble normanda. Pero puede que se la confunda

con la condesa que se casó con el tatarabuelo de Aquino (también llamado Tomás). La historia puede ser una invención francesa diseñada para introducir sangre normanda en la familia.

El número estimado de hermanos y hermanas de Aquino oscila entre seis y catorce, pero muchos de estos supuestos hermanos son probablemente otros parientes. Foster afirma que hubo doce hijos. Pasnau afirma que no hubo al menos ninguno (ibid.). Scandone concluye que hubo siete hijos — Aimo, James, Adenulf, Philip, Landulf, Reginald y Thomas— y cinco hijas — Marotta (Martha), Mary, Theodora, Adelasia y una hija sin nombre que murió en la infancia—. [9] Sin embargo, Pelster cree que el número de hijos fue cuatro, sosteniendo que James, Adenulf y Philip eran hijos de un primo segundo de Landulf, Thomas, conde de Acerra. [10] También resta a Adelasia, que cree que es una sobrina, no una hermana. [11]

Aquino tenía un hermano, Aimo, que desertó al emperador Federico II y fue exiliado. Otro hermano, Ronald, se puso del lado del papa. Esto fue considerado un acto de traición por Federico y condujo a la ejecución de Ronald. La historia de que a Aquino le dijeron que el alma de su hermano Landulf estaba en el purgatorio es probablemente legendaria. Su hermana Marotta (Marta) era abadesa. Algunos eruditos creen que Teodora, María y Adelasia no eran hermanas reales de Aquino. Hay otra historia (quizás legendaria) sobre una hermana sin nombre que fue asesinada por un rayo.

Si Aquino tenía dieciocho años cuando ingresó a los dominicos o a la Orden de Predicadores (OP), entonces su fecha de nacimiento habría sido alrededor de 1224 o 1225. Algunos afirman que fue un niño prodigio y fue admitido temprano. Si fue así, entonces los dominicos aparentemente tuvieron que romper las reglas para que ingresara antes. Asimismo, algunos afirman que el requisito de edad para los maestros era treinta y cinco años, pero aquí también es posible que Aquino haya sido introducido a escondidas temprano. Foster cree que "Tomás trató de excusarse con el argumento de que no tenía suficiente edad ni conocimiento; de hecho, ahora tenía unos treinta años". [12] Suponiendo que Aquino tenía dieciocho años cuando se unió a los dominicos, entonces nació alrededor de 1224 d. C. (o 1225). En cualquier caso, el año de su nacimiento fue sin duda entre 1221 y 1225.

Otros utilizan la supuesta edad a la que murió Tomás de Aquino para determinar la fecha de su nacimiento. Puesto que sabemos que murió en 1274, si se pudiera fijar su edad al morir, esto sería determinante para la fecha de su nacimiento. Sin embargo, también hay desacuerdo en este punto. La fuente más antigua (Guillermo de Tocco) afirma que Tomás de Aquino "tenía

cuarenta y nueve años de vida" cuando murió. [13] Esto significaría que tenía cuarenta y ocho años, sin haber cumplido aún los cuarenta y nueve. Esto situaría su nacimiento en 1225/26. Bernardo de Gui, por otra parte, escribiendo después de haber leído a Tocco, afirma que Tomás de Aquino murió "al completar su cuadragésimo noveno año", es decir, cuando todavía tenía cuarenta y nueve años. [14] Esto situaría su nacimiento en 1224/25, una fecha ampliamente aceptada.

Aquino nació en el castillo que su padre había tomado en Roccasecca, que según Walz, todavía sigue en pie y es fácilmente reconocible por su arquitectura gótica. [15] Probablemente no nació en una casita en el muro inferior, como algunos afirman. Probablemente se trate de un intento legendario posterior de reflejar el humilde nacimiento de Cristo. En realidad, este es un lugar improbable para que un aspirante a conde naciera su hijo. A los cinco años, Aquino fue admitido en la abadía de Montecassino y recibió instrucción de los benedictinos de allí. Bartolomé de Capua testificó más tarde sobre esto bajo juramento. Aquino hace una posible alusión a esto en *Questiones de quodlibet* cuando se le pregunta si es correcto admitir a un niño de cinco años en una orden religiosa.

El padre de Aquino quería que fuese abad lo antes posible. Fue recibido en la oblatura por su tío Landulf Simboldo. Más tarde se descubrió que en esa época se hacía una donación a los benedictinos, aparentemente una forma habitual de conseguir la entrada en la orden. Según las Reglas de San Benito, los padres del oblato podían hacer una donación al monasterio. La Regla 59 dice: "Si... quisieran dar una limosna al monasterio para su propio beneficio, que hagan la donación que les convenga y, si quieren, reserven los frutos de la misma para sí mismos". [16] Una donación de este tipo de los padres de Aquino está registrada y fechada el 3 de mayo de 1231.

Se sabe poco sobre la vida en la abadía, o si esto influyó positiva o negativamente en el joven Aquino. Mientras estuvo allí, probablemente recibió clases de ciencias, artes, letras y moral. La educación tradicional en Quadrivium (aritmética, geometría, astronomía, música) y Trivium (lógica, gramática, retórica) se produjo más tarde. Sin embargo, es posible que a Aquino se le enseñaran formas anteriores de estas materias. Según Walz, se enseñaba a leer y escribir, junto con principios morales y religiosos. "La lectura se practicaba en los libros litúrgicos, y por lo tanto en las Sagradas Escrituras mismas". [17]

La educación de Aquino se vio truncada cuando el monasterio fue asaltado por sus parientes. Sus esfuerzos fueron apoyados por Federico II en

una de sus muchas excomuniones por parte del Papa. Algunos dicen que Aquino tenía doce años en ese momento, pero probablemente tenía catorce o quince, ya que se le consideraba un "joven genio".

Estudios universitarios en Nápoles (*1239-1244*)

La universidad de Nápoles, Italia, fue fundada en 1224 por Federico II como la primera universidad estatal. [18] Funcionaba en competencia con las universidades papales de París y Bolonia. El clero fue expulsado el mismo año en que entró Aquino (1239). Se matriculó a pesar de que el Papa amenazó con excomulgar a cualquiera que asistiera a las universidades de Federico. En respuesta, el emperador Federico II amenazó con encarcelar a cualquiera que fuera a las universidades papales.

El Papa también había condenado la "lectura" de Aristóteles, aunque existe cierta confusión sobre si esto se refería meramente a la "lectura" pública oficial (es decir, la enseñanza) o a cualquier lectura privada. Sin embargo, en la universidad del siglo XIII, "leer" se entendía en el sentido técnico de "enseñar". Un profesor, por ejemplo, "leía" su texto. [19] Federico II, por el contrario, ordenaba el estudio de Aristóteles. Como los filósofos árabes eran expertos en filosofía aristotélica, los trajo para que la enseñaran. Por lo tanto, la universidad era un semillero aviceniano y averroísta.

Aquino tuvo tres maestros aristotélicos en la universidad: el Maestro Martini (Pietro Martin), Pedro de Irlanda (Petrus de Hibernia) y Erasmo Mundus (que no debe confundirse con el Erasmo de la época de Lutero). Fue aquí, en la universidad, donde surgieron los primeros signos de su genio. Foster afirma que "mientras hacía tan rápidos progresos en gramática, lógica y ciencias naturales, Dios había comenzado a inspirarle la idea de renunciar por completo al mundo ingresando en la Orden de los Frailes Predicadores". [20] Su dominio de la materia era tal que entrenaba a otros estudiantes en sus estudios. Aquino se unió a la Orden de Predicadores alrededor de 1243 o 1244, a pesar de la violenta oposición de sus padres. [21]

Los historiadores dan razones diversas para explicar por qué Tomás de Aquino se unió a los dominicos. Martin Grabmann sostiene que le gustaba el color del hábito, una hipótesis dudosa a primera vista para un joven genio. Otros sostienen que Tomás de Aquino se sintió atraído por el "nuevo espíritu de la época". Esto es más plausible en vista de su vida posterior, especialmente si "el espíritu de la época" incluye el desafío intelectual de la época. Pierre Mandonnet resume la razón para la fundación de la Orden de Predicadores, que probablemente atrajo a Tomás de Aquino:

> [Estaba] muy estrechamente ligada a las necesidades generales que se hacían sentir en el mundo cristiano a principios del siglo XIII · Habiendo llevado la vida religiosa a una nueva etapa de desarrollo, la Iglesia de Roma decidió aprovecharla para resolver algunos de los problemas urgentes con los que se enfrentaba. . . . [Necesitaba] una milicia eclesiástica que fuera a la vez culta y en contacto real con la vida social de la época. [22]

No se sabe con certeza cuántos años tenía Aquino en ese momento. La Constitución de los dominicos exigía que los alistados tuvieran dieciocho años como edad mínima. Si Aquino tenía solo dieciocho años, su nacimiento habría sido alrededor de 1224 (o 1225).

Encarcelamiento por su familia (*c. 1244*)

Después de esto, Tomás fue encarcelado por su familia durante un período de uno a tres años. Foster cree que fueron dos años. [23] La razón exacta del encarcelamiento no está clara, pero parece estar relacionada con las luchas políticas en las que su familia se vio involucrada a menudo del lado del emperador contra el papa. En este caso, Foster parece embellecer el acontecimiento, declarando que los hermanos de Tomás encontraron a Tomás con cuatro frailes de la Orden, descansando de las fatigas del viaje junto a un manantial junto al camino; e inmediatamente, comportándose como enemigos más que como hermanos, lo agarraron y se lo llevaron por la fuerza. Pero primero intentaron hacerle quitarse el hábito religioso, ordenándole que lo hiciera primero, y luego, como no obedecía, intentaron arrancárselo violentamente; pero opuso tal resistencia que, por miedo a herirlo, tuvieron que dejar que lo siguiera usando. [24]

Son interesantes, aunque probablemente legendarias, las historias fantásticas que surgen de los relatos de Guillermo de Tocco y Bernardo de Gui sobre la tentación de Aquino, forzada por la familia, por una bella joven seductora. El padre Angelus Walz tiene sin duda razón al estar de acuerdo con Mandonnet, "que ve en el relato de Tocco y Gui sobre el cinturón de castidad no una realidad material sino más bien la expresión de un significado interior". [25] La tentadora es descrita como una "muchacha encantadora pero desvergonzada, una verdadera víbora en forma humana [que] fue admitida en la habitación donde Tomás estaba sentado solo, para corromper su inocencia con palabras y toques lascivos". En respuesta, "saltando hacia el fuego que ardía en su habitación, Tomás tomó un tronco ardiendo y expulsó a la tentadora, portadora del fuego de la lujuria" [26] -una descripción hermosa pero fantasiosa en el mejor de los casos. Aquino, como otros monjes, hizo voto de

castidad, un voto que surgió sin duda de una profunda motivación religiosa. Algunos creen, sin embargo, que tenía un miedo básico a las mujeres.

No está claro por qué su familia lo mantuvo cautivo. No hay motivos para creer que su familia fuera cruel. Probablemente se trató simplemente de una etapa más de las luchas políticas en las que estaba involucrada su familia. Al parecer, en uno de sus muchos "enfrentamientos" con el Papa, este fue un "enfrentamiento". En cualquier caso, aparentemente querían rescatar a Aquino de la Orden de Predicadores, tal como lo habían arrebatado antes de los benedictinos. Su liberación final se produjo cuando su tío Ronald fue descubierto conspirando contra Federico II. Al parecer, se trataba de un intento de recuperar el favor del Papa.

En resumen, la familia de Aquino parecía moverse con los vientos políticos, que oscilaban entre el Papa y el emperador. Tomás fue aparentemente un peón en sus juegos políticos al menos en dos ocasiones.

Estudios posteriores en París y Colonia (*1245-1248*)

La universidad cristiana del siglo XIII ha sido llamada "el horno en el que se cocía el pan intelectual del mundo latino". [27] Una carta fechada el 4 de febrero de 1254, de la Universidad de París a la Iglesia, es una rica fuente de información sobre la universidad:

> Fue la mano derecha de Dios la que plantó en París este venerable *Studium,* fuente de sabiduría, dividida en cuatro facultades: teología, derecho, medicina y filosofía (esta última dividida en tres partes: racional, natural y moral), que, como los cuatro ríos del paraíso, dirigen los cuatro puntos cardinales del mundo, riegan y enriquecen toda la tierra, de modo que se aporta a la cristiandad inestimables ventajas, tanto espirituales como temporales. [28]

Hacia 1245, Aquino comenzó a estudiar con Alberto Magno en el convento de Santiago de la Universidad de París. Se dice que Alberto lo incitaba a estudiar y a guardar silencio. Aquino era «un muchacho tranquilo, de porte inusualmente maduro, que hablaba poco, pero ya pensaba mucho; más bien silencioso y serio y, al parecer, muy dado a la oración». [29] Es probable que, debido a este silencio meditativo, haya obtenido el apodo de «buey mudo». La respuesta profética de Alberto al título fue: «Llamamos a este muchacho «buey mudo», pero os digo que todo el mundo va a oír su rugido». [30] Aquino fue a Colonia con Alberto y ayudó a fundar una escuela para los dominicos (1248-1252). Allí ocupó el puesto de profesor bachiller, un joven maestro menor. Fue también allí, según la Bula de Canonización, donde fue ordenado sacerdote.

Federico II murió el 13 de diciembre de 1250 y el Papa tomó posesión de su imperio. [31] Es comprensible que la familia de Aquino trabajara arduamente para el Papa. Se dice que en esa época le ofrecieron a Aquino la abadía de Monte Casino, pero esto es poco probable, ya que era benedictina y él era dominico.

Regreso a París para enseñar en la Universidad (*1252—1259*)

A partir de este punto, los detalles sobre la vida de Aquino son más claros, ya que están directamente relacionados con su carrera docente y literaria, profusamente documentada. Alrededor de 1252, Aquino regresó a la Universidad de París. Cuando Aquino entró, la lucha secular-religiosa estaba en pleno apogeo. Como han señalado los estudiosos, "la Universidad, en ese momento, era el escenario de una lucha encarnizada, debido precisamente a las rivalidades entre seculares y religiosos". [32] Los seculares (sacerdotes que no pertenecían a ninguna orden religiosa) estaban celosos de los mendicantes (sacerdotes que pertenecían a órdenes religiosas). Los seculares pueden haber envidiado el éxito de las órdenes religiosas. O, más probablemente, pueden haber sentido que los mendicantes eran instrumentos del papa. [33] En una carta de Alejandro IV, escrita el 17 de junio de 1256, leemos:

> Los maestros y alumnos antes mencionados no han tenido cuidado, como bien sabemos, de conservar la concordia que las espinas de la discordia han atacado, y se han opuesto de la manera más indigna a quienes deseaban asistir a las lecciones, disputas y sermones de los frailes, y en particular a quienes deseaban estar presentes en la lección inaugural de nuestro amado hijo, el padre Tomás de Aquino. [34]

Estalló una pelea por la cátedra de Juan de San Gil, que había abandonado los seculares para pasarse a la orden dominicana. Los dominicos reclamaron entonces su cátedra. Los seculares insistieron en que la deserción del maestro se había producido desde su cátedra, no con ella. Los mendicantes procedieron a expulsar a los seculares y se llamó a la policía para sofocar el motín. El papa Alejandro IV restauró los privilegios académicos de los seculares alrededor de 1255. Pero la tensión resultante fue tan grande que al año siguiente el rey Luis tuvo que proporcionar una guardia militar para proteger a los dominicos. Chenu señala que Aquino estaba "en el centro de la controversia, que casi se convirtió en una batalla abierta". [35]

El propio Aquino era una de las fuentes de tensión. La ley universitaria exigía que los profesores tuvieran treinta años de edad. Aquino era muy menor de edad, por lo que no era del agrado de la gente. Los dominicos, por otra parte, querían que su portavoz más elocuente estuviera en la universidad

y, al parecer, estaban dispuestos a modificar las normas para que esto fuera posible.

Entre 1252 y 1256, Aquino dio conferencias sobre la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, un libro de texto de proposiciones teológicas ampliamente utilizado. En 1256 recibió su *licencia* para enseñar. Posteriormente, el Papa lo nombró para una cátedra en la universidad. Su *principium* (discurso inaugural), tomado de Baruc 4:1, [36,] fue boicoteado, pero en agosto de 1257, el Papa Alejandro IV obligó a la universidad a aceptar tanto a Aquino como a un joven maestro franciscano llamado San Buenaventura. En 1259 fue necesario otro decreto papal para restablecer el orden en la universidad.

Regreso a Italia (*1259-1268*)

Durante la década siguiente, Aquino enseñó en varias curias papales en Italia. De 1259 a 1261 sirvió en la Escuela de Anagni bajo el papa Alejandro IV. Más tarde enseñó en la curia papal de Orvieto bajo el papa Urbano IV (1261-1264) y en la Escuela de Viterbo bajo el papa Clemente IV (1267/68). Fue allí donde Aquino conoció a William Moerbeke, quien estaba haciendo nuevas traducciones de Aristóteles del griego en el que Aquino más tarde basaría sus famosos comentarios. Los escritores cristianos anteriores a este punto habían dependido de un Aristóteles que les era transmitido a través de los ojos platónicos sesgados de los comentaristas árabes. La influencia del pensamiento platónico medieval estaba disminuyendo.

Regreso definitivo a París para enseñar (*1268-1272*)

La antigua controversia entre religiosos y seculares estalló de nuevo y Tomás de Aquino fue llamado de nuevo a París. La lucha fue tan acalorada que el habitualmente tranquilo Tomás de Aquino escribió un folleto inusualmente acalorado titulado *Contra pestiferam* (*Contra los portadores de la peste*) . Algunos de los estudiantes de Tomás de Aquino incluso se pusieron de pie en su clase y leyeron el folleto de Saint-Amour contra él.

La otra controversia de la época era la de los averroístas (aristotélicos no ortodoxos). Averroes (1126-1198), el gran filósofo musulmán, fue llamado "el comentarista" en los escritos de Aquino. Averroes negó que el hombre tuviera un intelecto pasivo o activo, afirmando que ambos eran universales. Esto, por supuesto, era contrario a la creencia cristiana tradicional de que cada individuo tenía una mente distinta, en lugar de ser parte de una Mente universal panteísta.

Averroes era sumamente racionalista, y sostenía que no se puede creer nada más que lo que es evidente o reducible a ello. Además, sostenía que la

creación y la materia eran eternas, contradiciendo la enseñanza cristiana de que la creación tuvo un comienzo. Los averroístas latinos de la época, entre ellos Siger de Brabante y Boecio de Dacia, llegaron incluso a separar la fe de la filosofía. Sostenían una visión de la "doble verdad", sosteniendo simultáneamente verdades contradictorias: una procedente de la razón y otra de la revelación. También sostenían que la creación es eterna, el alma es mortal, hay un Intelecto universal para todas las personas y no hay milagros. La historia atribuye a Tomás de Aquino el origen de esta corriente herética del pensamiento plotiniano.

A pesar de la intensa controversia en la que Aquino se enfrentó a los averroístas no ortodoxos, a su muerte escribieron a los Predicadores una carta muy cálida en la que le rogaban tener sus últimos escritos, así como el honor de preservar sus restos en París, llamándolo "tan buen clérigo, tan bondadoso padre, tan sobresaliente doctor". [37]

Regreso a Italia y muerte (*1272-1274*)

No se sabe con certeza por qué Aquino regresó a Nápoles. Es posible que los dominicos fueran sobornados para sacarlo de Francia. El hermano del rey de Francia dio oro en esa época a los dominicos. Por otra parte, es posible que Aquino simplemente haya sido llamado de regreso para reanudar sus funciones en una escuela papal.

Hacia el final de su vida, Aquino abandonó sus actividades académicas. Después del 6 de diciembre de 1273, no escribió más, dejando incluso su gran *Summa theologiae* inacabada. Según Bartholomew, que estaba más cerca del incidente que otros, Aquino expresó la razón por la que no le escribió a Reginald de la siguiente manera: "No puedo; todo lo que he escrito parece paja". [38] Algunos suponen que Aquino tuvo una experiencia mística, en vista de la cual todo lo demás palideció hasta la insignificancia. James Weisheipl, aunque no descarta una experiencia mística, señala que Aquino aparentemente tuvo un "colapso físico que resultó en un trastorno mental, ansiedad y un cambio en los valores emocionales, por lo que la *Summa* y los comentarios aristotélicos ya no parecían importantes". [39]

Sabemos que Aquino tenía una rutina diaria físicamente agotadora, lo que pudo haber contribuido a su colapso. Weisheipl señala que Aquino se adhirió a un "régimen estricto". Se levantaba temprano por la mañana y asistía a dos servicios en la capilla. Después de esto, comenzaba inmediatamente con su enseñanza. Después de descender de la silla [profesional], se disponía a escribir o dictar a sus numerosos secretarios hasta la hora de la cena. Después de la cena, iba a su celda a rezar hasta la hora de la siesta, después de lo cual

reanudaba su escritura y dictado. Después de trabajar hasta tarde por la noche, pasaba un tiempo considerable rezando en la capilla de San Nicolás antes de que los hermanos se levantaran para Maitines [oraciones]; cuando sonaba la campana para Maitines, regresaba rápidamente a su celda y parecía haberse levantado con el resto. Después de Maitines parece haberse ido a la cama. [41]

Aquino murió el 4 de marzo de 1274 en Fossanova, camino del Concilio de Lyon. Hay muchas especulaciones sobre por qué asistió al concilio. Algunos dicen que para ser condenado; otros, para ser elogiado. Parte de la filosofía de Aristóteles, que Aquino utilizó para expresar la fe cristiana, fue condenada en 1277 por el obispo de París. [42] Pero Aquino fue canonizado en 1326, y poco después de la Reforma protestante fue nombrado Doctor de la Iglesia (1567). En 1879 fue proclamado Padre de la Iglesia en la proclamación papal *Aeterni patris.* En 1880 fue nombrado patrono de las escuelas de la Iglesia católica. Hasta la época del Vaticano II, su filosofía dominó las escuelas católicas. Aunque su influencia ha disminuido un poco dentro de los círculos católicos, actualmente está aumentando, particularmente entre los protestantes evangélicos.

Biografías de Tomás de Aquino

Bourke, Vernon. *Santo Tomás de Aquino en busca de la sabiduría.* Bruce, 1965.

Chenu, Marie-Dominique. *Hacia la comprensión de Santo Tomás.* Henry Regnery, 1964. Chesterton, GK. *Santo Tomás de Aquino.* Hodder y Stoughton, 1933, 1947.

Foster, Kenelm. *La vida de Santo Tomás de Aquino: documentos biográficos.* Helicon, 1959.

D'Arcy, Martin. *Tomás de Aquino.* Little, Brown, 1930.

Gilson, Etienne. *La filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino.* Random House, 1956.

Grabmann, Martin. *La vida interior de Santo Tomás de Aquino.* Bruce, 1951.

Kenny, Anthony y Jan Pinborg, "Literatura filosófica medieval", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* ed. Norman Kretzmann et al., Cambridge University Press, 1982.

Kretzmann, Norman y Eleonore Stump, eds. *The Cambridge Companion to Aquinas [El compañero de Cambridge para Aquinas]* . Cambridge University Press, 1993.

Maritain, Jacques. *Santo Tomás de Aquino, ángel de las escuelas.* Sheed and Ward, 1933.

McInerny, Ralph. *Santo Tomás de Aquino.* University of Notre Dame Press, 1982.

Mclnerny, Ralph. *Santo Tomás de Aquino.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

_____. *Una primera mirada a Santo Tomás de Aquino: un manual para tomistas curiosos.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

Pegis, Anton. *Introducción a Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Modern Library, 1965.

Pieper, Joseph. *Guía de Tomás de Aquino.* Panteón, 1962.

Pasnau, Robert y Christopher Shields. *La filosofía de Aquino* . Boulder, Colorado: Westview Press, 2004.

Stump, Eleonore. *Aquinate (Arguments of Philosophers) [Aquinate (Argumentos de los filósofos)]* . Londres: Routledge, 2003.

Torrell, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino* , vol. 1, *La persona y su obra* , trad. Robert Royal. Washington, DC: Universidad Católica de América, 1996.

Walz, Angelus. *Santo Tomás de Aquino: un estudio biográfico.* Newman, 1951. Weisheipl, James. *Fray Tomás de Aquino: su vida, pensamiento y obras.* Doubleday, 1983.

Los escritos de Santo Tomás de Aquino

Aquino escribió unas noventa obras. [43] Muchas de estas obras son conjuntos de varios volúmenes. También hay varias obras de autenticidad incierta que se le atribuyen. " La edición latín-inglesa de la *Summa theologiae,* por ejemplo, consta de aproximadamente sesenta volúmenes. Asimismo, *De veritate* y *Summa contra gentiles* son conjuntos de varios volúmenes. Las obras de Aquino representan toda la gama de temas teológicos, filosóficos, bíblicos y éticos. La obra más famosa y madura es la *Summa theologiae,* una de las teologías más extensas y sistemáticas jamás producidas. La *Summa contra gentiles* es más fácil de leer porque es menos técnica y dialéctica. Una de las obras breves más publicadas, Sobre *el ser y la esencia,* proporciona la esencia de su filosofía. Su obra teológica más popular es su *Compendio de teología,* y con mucho la obra sobre la Escritura más aclamada es su *Catena aurea* (*Cadena de oro*). de citas de los padres sobre los cuatro evangelios.

La vida de Aquino fue un modelo de compromiso espiritual y rigor intelectual. Como señaló Pasnau, “el fruto de esta maravillosa dedicación y

abstracción son los más de ocho millones de palabras que nos dejó Aquino". Esto incluía "más de ocho millones de palabras". "Escribió más de ocho veces más que Aristóteles… En el apogeo de su productividad, Aquino escribía la asombrosa cantidad de cuatro mil palabras por día" (Pasnau, Ibid., 1). Desde cualquier punto de vista, sus escritos son un logro enorme de la mente humana, especialmente para alguien que murió antes de cumplir cincuenta años. El hecho de que muchas de sus obras se hayan traducido a la mayoría de los principales idiomas del mundo y que todavía hoy se estudien y sigan ampliamente, tanto por católicos como por no católicos, es un amplio testimonio de su valor perdurable. Fue uno de los más grandes pensadores cristianos de todos los tiempos. Así que, independientemente de si uno está de acuerdo con todo lo que enseñó, es obvio que el viejo Aquino no ha sido olvidado.

CAPÍTULO 3. UNA VISIÓN GENERAL DEL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE SANTO TOMÁS

EL PENSAMIENTO DE TOMÁS ES RICO Y VARIADO. Escribió sobre muchos temas, entre ellos la fe y la razón, la revelación, el conocimiento, la realidad, Dios, la analogía, la creación, los seres humanos, el gobierno y la ética. Su mente era intensamente analítica, lo que hace que sus argumentos sean difíciles de seguir para el lector moderno. Además, su estilo es silogístico y sumamente complejo. Para que el lector no se pierda en las complejidades de las opiniones de Tomás, será útil presentar un resumen introductorio de muchas de sus ideas básicas, especialmente las de interés para los evangélicos. El resto del libro tratará luego estos temas principales con mayor profundidad.

Revelación

Dios se ha revelado tanto en la naturaleza como en las Escrituras. Su revelación natural (Rom. 1:19-20) está disponible para todas las personas y es la base de la teología natural. La creación revela un solo Dios y sus atributos esenciales, pero no la Trinidad ni las doctrinas únicas de la fe cristiana, como la encarnación de Cristo o el camino de la salvación. Esta revelación en la naturaleza también incluye una ley moral que es vinculante para todas las personas (Rom. 2:12-15).

La ley divina de Dios es para los creyentes; está revelada en las Escrituras. Aunque escrita por seres humanos que utilizan diferentes estilos literarios, [1] la Biblia es el único escrito con autoridad divina. [2] La Biblia es inspirada e infalible, incluso en asuntos que no son esenciales para nuestra redención. [3] Ningún otro escrito cristiano, ni los padres ni los credos, son inspirados ni reveladores. Son solo interpretaciones humanas de la revelación de Dios en las Escrituras. [4]

Fe y razón

Siguiendo a Agustín, Aquino cree que la fe se basa en la revelación de Dios en las Escrituras. Sin embargo, la fe se apoya en los milagros y los argumentos probables. [5] Aunque la existencia de Dios se puede demostrar mediante la razón, el pecado oscurece nuestra capacidad de saberlo [6] y, por lo

tanto, la creencia (no la prueba) *de que* Dios existe es necesaria para la mayoría de las personas. [7] Sin embargo, la razón humana nunca es la base de la fe *en* Dios. Exigir razones para creer en Dios en realidad disminuye el mérito de la fe. [8] No obstante, los creyentes deben razonar sobre y a favor de su fe.

Según Tomás de Aquino, hay cinco maneras en que podemos usar la razón para demostrar la existencia de Dios. Podemos argumentar: (1) desde el movimiento hasta un Motor Inmóvil; (2) desde los efectos hasta una Causa Primera; (3) desde el ser contingente hasta un Ser Necesario; (4) desde los grados de perfección hasta un Ser Perfectísimo; y (5) desde el diseño en la naturaleza hasta un Diseñador de la naturaleza. [9] Detrás de estos argumentos está la premisa de que todos los seres finitos y cambiantes necesitan una causa fuera de ellos mismos.

Sin embargo, hay misterios de la fe cristiana, como la Trinidad y la encarnación, que no pueden ser conocidos por la razón humana sino sólo por la fe en la revelación de Dios en las Escrituras. [10] Estos misterios van más allá de la razón, pero no son contrarios a ella.

Conocimiento

Aquino cree que el conocimiento se obtiene por revelación sobrenatural (en las Escrituras) o por medios naturales. Todo conocimiento natural comienza en la experiencia. [11] Sin embargo, nacemos con una capacidad natural, innata y a priori para conocer. [12] Todo lo que está en nuestra mente estuvo primero en los sentidos, excepto la mente misma.

El conocimiento de algo con certeza es posible por medio de los primeros principios. Los primeros principios se conocen por vía de inclinación antes de ser conocidos por cognición. Estos incluyen: (1) el principio de identidad (ser es ser); (2) el principio de no contradicción (ser no es no ser); (3) el principio del tercero excluido (o ser o no ser); (4) el principio de causalidad (el no ser no puede causar ser); y (5) el principio de finalidad (todo ser actúa por un fin). Por medio de estos primeros principios la mente puede alcanzar el conocimiento de la realidad, incluso algún conocimiento cierto. Una vez que los términos se entienden correctamente, estos primeros principios son evidentes por sí mismos, es decir, son innegables. [13]

Realidad

Al igual que Aristóteles, Aquino cree que la función de la persona sabia es conocer el orden. El orden que la razón produce en sus propias ideas se llama lógica. El orden que la razón produce a través de los actos de la voluntad se conoce como ética. El orden que la razón produce en las cosas externas es el

arte. El orden que la razón contempla (pero no produce) es la naturaleza. La naturaleza contemplada en la medida en que es sensible es la ciencia física. La naturaleza estudiada en la medida en que es cuantificable es la matemática. [14] La naturaleza o la realidad estudiada en la medida en que es real es la metafísica. La metafísica, entonces, es el estudio de lo real como real o del ser en la medida en que es ser.

El núcleo de la metafísica de Aquino es la distinción real entre esencia (*lo que* algo es) y existencia (*lo* que es) en todos los seres finitos. [15] Aristóteles había distinguido entre actualidad y potencialidad, pero aplicó esto sólo a las cosas compuestas de forma y materia, no al orden del ser como tal. Aquino toma la distinción de Aristóteles entre acto y potencia y la aplica a la forma (ser).

Santo Tomás sostiene que sólo Dios es Ser Puro, Actualidad Pura, sin potencialidad pasiva alguna. Dios, por supuesto, tiene "potencia activa" o poder. De hecho, es todopoderoso. Pero la premisa central de la visión tomista de la realidad es que el acto en el orden en que es acto es ilimitado y único, a menos que esté unido a la potencia pasiva. Sólo Dios es Acto Puro (o Actualidad) sin potencialidad ni forma. Los ángeles son potencialidades completamente actualizadas (formas puras). La humanidad es una composición de forma (alma) y materia (cuerpo) que se actualiza progresivamente.

Dios

Sólo Dios *es* Ser (Yo soy-idad) puro y simple. Todo lo demás simplemente *tiene* ser. La esencia de Dios es idéntica a su existencia. Es de su esencia existir. Es decir, Dios es un Ser Necesario. No puede no existir. Tampoco puede Dios cambiar, ya que no tiene potencial para ser otra cosa que lo que es. Asimismo, Dios es eterno, ya que el tiempo implica un cambio de un antes a un después. Pero como el "Yo Soy", Dios no tiene antes ni después. Dios también es simple (indivisible) ya que no tiene potencial para la división. Y es infinito, ya que el Acto Puro como tal es ilimitado, no tiene potencial para limitarlo. [16] Además de estos atributos metafísicos, Dios también es moralmente perfecto e infinitamente sabio. [17]

Analogía

El conocimiento natural de Dios se deriva de su creación, del mismo modo que una causa eficiente se conoce por sus efectos. Puesto que Dios hizo el mundo, su creación se le parece. No es igual a él (unívoca), pero es como él. Nuestro conocimiento natural de Dios se basa en esa semejanza o analogía.

Tampoco puede ser totalmente diferente de él (equívoca), ya que la causa comunica algo de sí misma a sus efectos.

El conocimiento unívoco (totalmente el mismo) de Dios es imposible, ya que nuestro conocimiento es limitado y Dios es ilimitado. El conocimiento equívoco (totalmente diferente) de Dios es imposible, ya que la creación se asemeja al Creador; el efecto se asemeja a su causa eficiente. Por supuesto, hay grandes diferencias entre Dios y las criaturas. Por lo tanto, es necesaria la *vía negativa* (el camino de la negación). Es decir, debemos negar todas las limitaciones de nuestros conceptos antes de aplicarlos a Dios. Debemos aplicar a Dios solo la perfección significada (bondad, verdad, etc.), pero no el modo finito de significación. Por lo tanto, el mismo atributo tendrá la misma definición para las criaturas y el Creador, pero una aplicación o extensión diferente. La razón de esto es que las criaturas son solo finitamente buenas mientras que Dios es infinitamente Bueno. Por lo tanto, antes de que podamos aplicar apropiadamente el término "bueno" a Dios, debemos negar el modo finito (cómo) en el que encontramos el bien entre las criaturas y aplicar el significado (qué) a Dios de una manera ilimitada. [18]

Creación

Dios no creó el mundo a partir de sí mismo (*ex Deo*) o de materia preexistente (*ex materia*) *,* sino que lo creó de la nada (*ex nihilo*) *.*

Aunque teóricamente es posible una creación eterna (ya que no hay ninguna razón lógica para que una causa eterna no pueda estar causando eternamente), no obstante, la revelación divina enseña que el universo tuvo un comienzo. Por lo tanto, Dios creó un universo temporal. Literalmente no había tiempo antes de que Dios creara, solo eternidad. Dios no creó *en* el tiempo; más bien, con el mundo se produjo la creación *del* tiempo. Por lo tanto, no había tiempo antes de que el tiempo comenzara. [19]

Además, el universo depende de Dios para su existencia. Él no sólo hizo que existiera, sino que también hizo que continuara existiendo. Dios es tanto la Causa del origen de toda la creación como la Causa de su continuidad. El universo depende absolutamente de Dios; es contingente. Sólo Dios es necesario.

Seres humanos

El ser humano es una unidad de materia y forma formada por alma y cuerpo. A pesar de esta unidad, no existe identidad entre alma y cuerpo. El alma sobrevive a la muerte y espera reunirse con el cuerpo físico en la resurrección final. [20] El alma humana es la causa formal, mientras que el cuerpo es la causa material del ser humano. Dios, por supuesto, es la causa

eficiente. Los padres son solo la causa instrumental del cuerpo. La causa final (propósito) es glorificar a Dios, quien nos creó. Adán fue creado directamente por Dios al principio, y Dios crea directamente cada nueva alma en el vientre de su madre. [21]

Ética

Así como existen los primeros principios del pensamiento, también existen los primeros principios de la acción, llamados leyes. Aquino distingue cuatro tipos de leyes. La ley eterna es el plan por el cual Dios gobierna la creación. La ley natural es la participación de las criaturas racionales en esta ley eterna. La ley humana es una aplicación particular de la ley natural a las comunidades locales. La ley divina es la revelación de la ley de Dios a través de las Escrituras a los creyentes. [22]

Santo Tomás divide las virtudes en dos clases: naturales y sobrenaturales. Las primeras incluyen la prudencia, la justicia, el coraje y la templanza. Estas se revelan a través de la revelación natural y son aplicables a todos los seres humanos. Las virtudes sobrenaturales consisten en la fe, la esperanza y el amor. Se conocen a partir de la revelación sobrenatural en las Escrituras y son obligatorias para los creyentes. [23]

Obras sobre Santo Tomás de Aquino

Existen muchas herramientas útiles para estudiar a Tomás de Aquino. Algunas de las obras de referencia más importantes son las siguientes:

Bonin, Therese. Bibliografía de la lista completa de todas las traducciones al inglés de Aquino en la Universidad de Duequesne en www.home.duq.edu/-bonin/thomasbibliogrpahy.html

Bourke. *Bibliografía tomista.* Greenwood, 1980.

Busa, Roberto, ed. *Opera Omina [CD-ROM en latín]* . Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1996.

Busa, Roberto. *Index Thomisticus.* Se trata de una concordancia de los escritos de Aquino, publicada por el escolasticado jesuita de Gallarate, norte de Italia, en 1979.

Deferrari, RJ Un *índice completo de la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino.* Prensa de la Universidad Católica de América, 1956.

Diccionario latín-inglés de Tomás de Aquino. Hijas de San Pablo, 1960.

Un léxico de Santo Tomás de Aquino basado en la Summa Theologiae y pasajes selectos de otras obras suyas. Catholic University of America Press, 1960.

Mandonnet, P. y J. Destrez. *Tomista bibliográfico.* París, 1921. Miethe, Terry y Vernon

McDermott, Timothy, trad. *Escritos selectos* [de Aquino]. Oxford University Press, 1993.

McKeon, Richard, ed. *Selecciones de filósofos medievales.* Vol. 2. Contiene un diccionario latino de términos clave.

Schutz, Ludwig. *Thomas-Lexicon* [en alemán y latín] Paderborn: Schoningh, 1895

Stockhammer, Morris. *Diccionario de Tomás de Aquino.* Philosophical Library, 1965.

Repertoire bibliographique, publicado con varios títulos por Lovaina, 1895-1963.

CD-ROM: Past Masters: Humanities Databases, Full Text, Scholarly Editions (Charlottesville, VA; InteLex, 1992) con todas las obras traducidas de Aquino.

Revistas que presentan o contienen artículos sobre Tomás de Aquino

Los Documentos de Aquino, Blackfriars, Londres.

Escolástico moderno, Universidad de San Luis.

Nueva Escolástica, Asociación Filosófica Católica Americana.

Actas de la Sociedad Jesuita (menos artículos sobre Aquino desde el Vaticano II).

Speculum (una revista de estudios medievales).

Revista de metafísica (Universidad Católica de América)

Tomista (publicado por los Padres Dominicos).

CAPÍTULO 4. LA BIBLIA

TOMÁN DE SANTO TENÍA UN PROFUNDO RESPETO POR LA ESCRITURA y la utilizó ampliamente en sus escritos. Desde su juventud en el monasterio de Montecassino, a Tomás de San Tomás le enseñaron las Sagradas Escrituras. De hecho, "en las facultades de teología y en todas las escuelas donde se impartía instrucción teológica, es decir, en los monasterios y escuelas catedralicias, la Biblia era ya en la Alta Edad Media el libro de texto". [1] En el monasterio "se practicaba la lectura de los libros litúrgicos, y por tanto de las Sagradas Escrituras mismas". [2] Más tarde, como miembro de la Orden de Predicadores (Dominicos), a Tomás de San Tomás se le exigía no sólo que estudiara la Sagrada Escritura, sino que la expusiera entre una y cuatro veces por semana. [3]

Mientras era estudiante, «santo Tomás, maestro en teología, tomó como materia de su curso oficial el texto mismo del Antiguo y Nuevo Testamento» [4.] El «primer ciclo [de cursos bíblicos] se extendió durante los dos primeros años de estudio del joven teólogo». Después de dos años de teología, «un segundo ciclo bíblico era responsabilidad docente personal del «maestro». En este caso, el maestro se dedicaba a una exégesis minuciosa y prolongada de uno u otro de los libros de la Escritura» [5.] Walz señala que «Tomás, durante su cátedra, impartía clases principalmente sobre las Escrituras, ya que la Biblia era el fundamento de toda enseñanza teológica» [6.]

El principium (discurso inaugural) de Aquino en la Universidad de París lleva en muchos manuscritos el título de *Commendatio Sacra Scriptura* (*Comentarios sobre la Sagrada Escritura*) . [7] En ella el profesor recién instalado declara que los doctores de la Sagrada Escritura deben sobresalir por su excelente conducta en la vida, para ser aptos para predicar con buen éxito; deben ser iluminados, para poder instruir bien; deben ser bien instruidos y capaces de refutar los errores en sus disputas, conforme a las palabras del Apóstol, que dice que la autoridad eclesiástica debe ser capaz de disminuir con sana doctrina y refutar a los adversarios. [8]

Como profesor, "su deber era 'leer' el texto de la Biblia a sus alumnos y explicarlo en pocas palabras, *superficialmente,* es decir, sin insistir en cuestiones especiales, basándose en las glosas o en el texto bíblico paralelo". [9] En la Orden Dominicana (OP) "un *biblicus* [como era Aquino] daba clase todos los días, excepto los domingos y los días festivos de la iglesia; tenía que

terminar toda la Biblia en tres años". [10] Después de servir como *baccalareus biblicus* (profesor bíblico bachiller) durante dos años (1252-1254), Aquino fue nombrado *baccalareus sententiarum* (1254-1256), y luego fue promovido a *magister sacrae theologiae* (maestro de teología sagrada). [11] El maestro "no explicaba el texto bíblico *superficialmente,* es decir, en pocas palabras. A menudo entraba en su sentido y consecuencias, especialmente cuando esto presentaba dificultades". [12]

El estudio exhaustivo que hizo Tomás de Aquino del texto bíblico dio frutos permanentes en sus comentarios, entre los que se encuentran *Jeremías y las Lamentaciones, el Comentario a los Salmos, el Comentario al libro de Job, el Evangelio según San Mateo, [13] el Comentario a San Juan, el Comentario a las Epístolas de San Pablo* y su famosa *Catena aurea* (*Cadena de Oro*) en la que «glosó los cuatro evangelios mediante una exposición continua tomada de los dichos de los santos» [14] . Aparecen veintidós padres latinos y cincuenta y siete padres griegos. Incluso los eruditos críticos del calibre de Erasmo no tuvieron más que elogios para él. [15]

En vista de su exposición sistemática y su uso exhaustivo de las Escrituras, debemos estar de acuerdo con Lamb en que el enfoque de Aquino sobre las Escrituras es uno de los aspectos más descuidados de los estudios tomistas. Aun así, durante los siglos en que sus discípulos comentaban con entusiasmo su *Summa* y sus otras obras sistemáticas, sus comentarios sobre las Escrituras gradualmente se fueron envolviendo en gruesas capas de polvo. El polvo ha sido vigorosamente removido durante las últimas décadas, pero no todo se ha asentado. [16]

La autoridad divina de las Escrituras

Aquino hace hincapié en el estudio y la exposición de las Sagradas Escrituras porque creía que la Biblia es la revelación de Dios. Es la declaración profética de la voluntad de Dios para la humanidad. Los profetas y los escritores bíblicos son los instrumentos, pero Dios es la Fuente última de todo lo que se afirma o implica en su Palabra escrita.

Dios como autor de las Escrituras

Aquino insiste en que "el autor de la Sagrada Escritura es Dios". [17] Por lo tanto, "la revelación es la base de la Sagrada Escritura o doctrina". [18] Porque "la Sagrada Escritura considera las cosas en cuanto que son divinamente reveladas". [19] Así es "en la Sagrada Escritura, a través de la cual se nos declara la voluntad divina". [20] Citando 2 Timoteo 3:16 ("Toda Escritura es inspirada por Dios"), Aquino se refiere a la Biblia como "Escritura divinamente

inspirada". [21] La humanidad necesita una "revelación divina" infalible; de lo contrario, la verdad acerca de Dios sería evidente sólo para unos pocos, y sólo después de mucho tiempo y mezclada con muchos errores. [22]

La relación entre lo divino y lo humano en las Escrituras

Al igual que los padres que lo precedieron, Aquino a veces habla de los autores humanos de las Escrituras como de los "instrumentos de la operación divina". [23] Porque "en la revelación profética la mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como un instrumento defectuoso por su causa principal". Aquino cita 2 Samuel 23:2 en apoyo de su punto de vista: David dice: "El Espíritu del Señor habla por mí". [24] Cuando Dios mueve a un escritor humano, un instrumento imperfecto puede pronunciar un mensaje perfecto, incluso las mismas "palabras". [25] Esto es posible porque la Causa Principal o Primaria perfecta (Dios) trabaja sobre la causa secundaria imperfecta. En el lenguaje popular, Dios puede dibujar una línea recta con un palo torcido.

Sin embargo, a diferencia de algunos de sus predecesores, Aquino no considera a los autores humanos como meros instrumentos de la causalidad de Dios, sino que son causas secundarias bajo la acción providencial directa de Dios, la Causa Primaria. Aquino sostiene que "la disposición apropiada es un requisito necesario para el uso correcto de la profecía, ya que el uso de la profecía procede del poder creado del profeta. Por lo tanto, también se requiere una disposición determinada". [26] Esta disposición es proporcionada por el Arquitecto divino de la historia de la salvación. Dios dispone a las personas y los acontecimientos de modo que comuniquen su Palabra con precisión. [27] De esta manera, las características humanas de los profetas no deprecian en absoluto el mensaje que transmiten. Más bien, el mensaje "procede en armonía con tales disposiciones". [28]

Santo Tomás de Aquino ilustra la relación divino-humana en la profecía mediante el modelo de maestro-alumno:

> La profecía es un tipo de conocimiento impreso en el intelecto del profeta a partir de una revelación divina. Esto sucede a la manera de la educación. Ahora bien, la verdad del conocimiento es la misma tanto en el alumno como en el maestro, ya que el conocimiento del alumno es una semejanza del conocimiento del maestro. [29]

Al rechazar las ilustraciones mecánicas utilizadas por muchos de sus predecesores (como la de Dios tocando un instrumento musical), Aquino aporta una nueva perspectiva del proceso de inspiración. Así como un maestro activa el potencial de los estudiantes para el conocimiento, Dios (la

Causa Primaria) activa el potencial de las personas (causas secundarias) para saber lo que él desea revelar. Así, los profetas no son marionetas ni siquiera secretarios, sino aprendices humanos. Y, como buen maestro, Dios activa en los profetas sólo lo que ellos tienen el potencial de recibir en términos de sus capacidades, cultura, idioma y formas literarias.

El uso de las formas literarias humanas

El origen divino de la Escritura no disminuye en nada su verdadera humanidad. Cada palabra fue escrita por seres humanos en un lenguaje humano que refleja su cultura humana. Todos los rasgos humanos de la Escritura permanecen intactos, incluido el uso de varios estilos literarios. Porque "la Escritura transmite cosas divinas al hombre en un estilo que los hombres suelen usar". [30] Porque "cualesquiera imágenes [figuras retóricas; en latín: *dicendum]* que se usen para expresar la realidad profetizada son indiferentes a la profecía". [31]

En el prólogo de su comentario a los Salmos, Aquino enumera muchas de las formas literarias de la Biblia: narración, admonición, mandatos, exhortaciones, oración, alabanza, proverbio y parábola. Cuando Dios se revela a los escritores bíblicos, lo hace en términos de estas formas literarias humanas. Así que, en última instancia, las palabras de la Escritura son a la vez completamente divinas y completamente humanas. Son, por acuñar un término para Aquino, palabras teatrópicas (Dios-hombre).

La inerrancia de las Escrituras

Aunque muchos en los tiempos modernos han negado la inerrancia de las Escrituras, no hay duda de cuál es la postura de Aquino sobre el tema. En su comentario sobre Job, declara que "es herético decir que cualquier falsedad está contenida ya sea en los evangelios o en cualquier Escritura canónica". [32] Insiste en que "un verdadero profeta está siempre inspirado por el espíritu de verdad en el que no hay rastro de falsedad, y por eso nunca pronuncia falsedades". [33] De manera puntual, declara que "nada falso puede subyacer al sentido literal de las Escrituras". [34] Por lo tanto, "la verdad de las proclamaciones proféticas debe ser necesariamente la misma que la del conocimiento divino. Y la falsedad... no puede introducirse en la profecía". [35] Coincidiendo con Agustín, Aquino confiesa acerca de los libros de las Escrituras: "Creo firmemente que ninguno de sus autores se ha equivocado al componerlos" [36] y se refiere a las Escrituras como "verdad infalible". La Biblia, entonces, es la Palabra infalible e inerrante de Dios.

En su comentario sobre Juan, Aquino afirma que "quienes escribieron el canon de las Escrituras, como los Evangelistas, los Apóstoles y otros como ellos, afirmaron tan firmemente la verdad que no dejaron nada que dudar. Así, subraya: 'Y sabemos que su testimonio es verdadero' y 'Si alguien os predica un evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema'". [37] En resumen, la Biblia está tan completa y suficientemente libre de errores que nada en ella debe ponerse en duda.

Contrariamente a algunos que creen que sólo lo que es esencial para la fe está libre de error, [38] Aquino cree que la Biblia no sólo es verdadera en todo lo que enseña sino también en todo lo que toca. Porque las cosas "incidental o secundariamente relacionadas con el objeto de la fe son todos los contenidos de la Escritura transmitidos por Dios". [39] Como ejemplos de cosas en la Biblia que no son esenciales para la fe, pero sin embargo libres de error, Aquino cita cosas como el hecho de que Abraham tuvo dos hijos y que un hombre muerto resucitó cuando los huesos de Elías lo tocaron. [40]

La superioridad de la Biblia

En un sentido real, Aquino está de acuerdo con el principio protestante de *la sola Scriptura,* según el cual sólo la Biblia es la Palabra de Dios, la norma totalmente suficiente para nuestra fe. "Creemos en los profetas y apóstoles porque el Señor ha sido testigo de ellos realizando milagros... Y creemos en los sucesores de los apóstoles y profetas *sólo en la medida en que nos digan lo que los apóstoles y profetas han dejado en sus escritos". [41]*

Santo Tomás de Aquino afirma que “la verdad de la fe está contenida en la Sagrada Escritura”. [42] Por lo tanto, “uno está obligado a creer explícitamente en tales asuntos *sólo cuando le resulta claro que están en verdad contenidos en la enseñanza de la fe”. [43]* El contexto de esta declaración indica que “la enseñanza de la fe” se refiere a las Escrituras.

Después de insistir en que los escritores bíblicos "afirmaron tan firmemente la verdad que no dejaron nada que dudar" y que cualquiera que la rechazara debería ser "anatema", Aquino añade que "la razón de esto es que *sólo las Escrituras canónicas son normativas para la fe.* Mientras que otros que escriben sobre la verdad lo hacen de tal manera que no quieren ser creídos a menos que lo que afirman sea verdad". [44]

Aunque cree que la Biblia es la única revelación escrita de Dios, [45] Aquino no quiere decir que no necesite interpretación, [46] sino que las Escrituras no tienen igual. "Así, la Sagrada Escritura, que no tiene ciencia superior a ella, disputa la negación de sus principios; argumenta sobre la base

de las verdades sostenidas por la revelación". [47] La Biblia es superior a cualquier otro libro o persona. Todo lo demás debe estar sujeto a su autoridad divina.

El papel de los maestros cristianos

Tanto en el precepto como en la práctica, cualquier pronunciamiento de fe que no sea la Escritura debe estar sujeto a ella. Coincidiendo con Agustín, Santo Tomás de Aquino afirma que *«sólo a los libros o escritos que se llaman canónicos* he aprendido a rendir tal honor que creo firmemente que ninguno de sus autores se ha equivocado al componerlos». Así, «otros autores... leo de tal manera que, por muy santidad y erudición que muestren, no considero que lo que dicen sea verdad porque así lo sintieran». [48] Las Escrituras son la revelación de Dios; todo lo demás es una interpretación de ellas, no una nueva revelación.

El lugar de los credos

Para Santo Tomás de Aquino, toda la verdad de la fe está contenida en la Escritura. Un credo "no se añade a la Escritura, sino que se toma de la Escritura" [49]. Es un símbolo posterior de la revelación de Dios; "un símbolo posterior no suprime uno anterior, sino que lo amplía" [50].

No sólo es suficiente la Escritura aparte de los credos, sino que también es perspicua. "La verdad de la fe es suficientemente clara en la enseñanza de Cristo y los Apóstoles". Es sólo porque "los hombres malvados han tergiversado la enseñanza apostólica y las otras Escrituras para su propia destrucción, [que] la declaración de la fe es necesaria de vez en cuando contra aquellos que la impugnan". [51]

La necesidad de un credo surge del hecho de que "la verdad de la fe está contenida en la Sagrada Escritura, pero de manera difusa, de diversas maneras y, a veces, oscuramente". Por lo tanto, "el resultado es que extraer esa verdad de la fe de la Escritura requiere un estudio prolongado y una práctica que no está al alcance de todos aquellos que necesitan conocer la verdad de la fe... Por eso era necesario extraer sucintamente de la enseñanza de las Escrituras una declaración clara para presentarla a todos para que la creyeran". [52]

La interpretación de las Escrituras

Aunque no es posible ofrecer aquí un tratamiento exhaustivo de la hermenéutica de Aquino, varios aspectos de ella merecen un breve comentario. Se ha escrito mucho sobre la generalizada utilización de textos probatorios y alegorizaciones de la hermenéutica medieval. Estas acusaciones

se aplican de forma errónea a Aquino. En realidad, Aquino no era culpable de ninguna de las dos cosas.

Aquino dedicó un gran esfuerzo a elaborar y utilizar buenos principios de interpretación. Poseía las mejores concordancias y diccionarios de la época. [53] Aunque su ajetreada carrera académica le dejó poco tiempo para el estudio de las lenguas originales, mostró un interés crítico por determinar el mejor texto disponible. En cuanto a las reglas generales de interpretación, su comentario a la hermenéutica de Aristóteles, *Sobre la interpretación,* es un clásico. En *Contra el error de los griegos,* "presenta reglas de interpretación de largo alcance que llevan la marca de una elevada honestidad intelectual, así como un sentido histórico del desarrollo del dogma y del gran relativismo que tienen las fórmulas y las palabras de una lengua a otra". [54] De la misma manera, en sus comentarios a los Evangelios y las Epístolas, Aquino explica numerosas reglas hermenéuticas útiles.

El sentido literal de las Escrituras

Contrariamente a una idea errónea popular, Aquino creía en la interpretación literal de las Escrituras. Como observa Lamb, "ninguno de los Padres que iban a influir en la exégesis medieval declaró la suficiencia del sentido literal; tampoco lo hizo ninguno de los comentaristas o teólogos anteriores a Santo Tomás". [55] La mayoría de ellos creía en un sentido literal de las Escrituras, pero declaraban que, en el mejor de los casos, era sólo un trampolín hacia el sentido espiritual "más elevado". [56] Aquino, por otra parte, creía tan firmemente en el sentido literal de las Escrituras que a veces se negaba a comentar nada que no fuera ese sentido. [57]

Para Santo Tomás de Aquino el sentido literal (*sensus literalis*) es el sentido básico de toda la Escritura. Declara que "nada falso puede subyacer al sentido literal de la Escritura". [58] Cualquier sentido no literal de la Escritura debe basarse en el sentido literal. Por ejemplo, "el sentido parabólico está contenido en el sentido literal... Cuando la Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que tenga un miembro físico, sino que [literalmente] tiene lo que significa, es decir, el poder de hacer y crear". [59] Sin embargo, aunque Aquino busca el significado literal del texto, no es literalista al traducirlo. De hecho, censura las traducciones palabra por palabra". [60]

Sensus Unum o Sensus Plenior

¿Hay un solo sentido de la Escritura o hay muchos? En esta cuestión controvertida, la opinión de Aquino es única. Como la mayoría de los intérpretes medievales, Aquino sostuvo que hay otros sentidos de la Escritura

además del literal, pero a diferencia de ellos, insistió en que todos estos sentidos están contenidos en el sentido literal y dependen de él. Porque el "primer significado por el que las palabras significan cosas pertenece al sentido mencionado primero, es decir, el histórico o literal". [61] Esto, por supuesto, no significa que no haya otros sentidos de la Escritura. De hecho, Aquino delinea cuatro:

(1) El sentido literal o histórico: el sentido querido por el autor sagrado, las realidades significadas a través de las palabras de la Escritura;

(2) El sentido alegórico o típico: las realidades del Antiguo Testamento significan las del Nuevo Testamento, Cristo y su iglesia;

(3) El sentido moral o tropológico: los acontecimientos de la vida de Cristo y de quienes lo prefiguraron, que significan lo que los cristianos deben hacer y cómo deben vivir;

(4) El sentido anagógico o escatológico: las realidades del Nuevo Testamento significan las del reino que ha de venir. [62]

Santo Tomás de Aquino observa que el sentido espiritual de la Escritura se basa en el sentido literal y lo presupone. En *Quodlibetum* (VII, 15, ad 3) declara que "la explicación espiritual debe basarse siempre en el sentido literal". [63] No se encuentran los cuatro sentidos en toda la Escritura. El sentido alegórico entra en juego cuando las cosas de la antigua ley significan las cosas de la nueva ley; el sentido moral cuando las cosas hechas en Cristo y en quienes lo prefiguraron son signos de lo que debemos llevar a cabo; y el sentido anagógico cuando se significan las cosas que están por venir en la gloria eterna. [64]

Todos los demás sentidos "espirituales" de la Escritura se basan en el sentido literal y están incluidos en él. Una de las mayores contribuciones de Aquino a la hermenéutica fue insistir en la suficiencia del significado literal. De hecho, "el literal es el único sentido en el que se pueden basar los argumentos teológicos". [65] Como dice Aquino, "nada que sea necesario para la fe está contenido en el sentido espiritual que no esté claramente expresado por el sentido literal en otro lugar". [66]

Al fin y al cabo, Tomás de Aquino cree que en realidad sólo hay un sentido básico de la Escritura: el sentido literal. Insiste en que “cuando la Escritura tiene más de un sentido, no puede utilizarse como base de argumentación”. Es más, “estos sentidos [de la Sagrada Escritura] no son múltiples porque una palabra tendría muchos sentidos... *Todos los sentidos se basan en uno, es decir, el literal”.* [67]

Una comprensión literal de la profecía mesiánica

Una de las consecuencias del énfasis de Aquino en la comprensión literal de la Escritura es su insistencia en que algunos pasajes proféticos tienen sólo a Cristo como su significado literal. Llega al punto de decir que negar que pasajes como Isaías 7:14 sean proféticos ("Una virgen concebirá...") es herético. [68] Más de una vez Aquino reprocha a Teodoro de Mopsuestia por supuestamente negar que cualquier texto del Antiguo Testamento pudiera referirse literalmente a Cristo. [69] Si este fuera el caso, sostiene Aquino, entonces la frase "para que se cumpliera" significaría "para que pudiera ser acomodado". [70] Aquino ve claramente que el Nuevo Testamento hace un uso evidencial de la profecía predictiva del Antiguo Testamento, sin la cual los cristianos no tendrían ninguna apología contra los judíos. [71]

A diferencia de los comentaristas anteriores, Aquino no interpreta los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento de manera alegórica, como si se refirieran a los misterios del Nuevo Testamento. Por el contrario, generalmente tienen un significado literal e histórico que el pueblo judío podía entender. [72]

La influencia de Aristóteles

Es bien sabido que Aquino estuvo profundamente influido por Aristóteles. Menos conocido es cómo esto lo alejó de la tendencia platónica a alegorizar la Escritura y lo llevó a un firme compromiso con una comprensión literal de la Biblia. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, todo conocimiento comienza con la experiencia sensorial. Debido a esto, "el mundo y la historia adquieren su propio valor, no son simplemente símbolos de un reino superior". [73] Por lo tanto, "el contraste entre San Agustín [que dependía en gran medida de Platón] y el recién recuperado Aristóteles... tenía que tener un efecto perturbador en su estudio del libro especial del Creador. Aristóteles le hizo ver la Escritura con la misma frescura con la que veía toda la creación". [74]

Antes de Tomás de Aquino "existía una atmósfera platónica en el pensamiento cristiano que disponía a los comentaristas a considerar el texto bíblico como una simple cáscara o velo necesario que había que perforar para llegar al mensaje espiritual interior, más noble". [75] Pero la adopción por parte de Tomás de Aquino de la doctrina aristotélica sobre la dependencia de la mente humana respecto de la imaginación arrojó una nueva luz sobre la importancia del sentido literal de la Escritura. [76] Mientras las concepciones medievales del conocimiento estuvieron ligadas a la búsqueda de algún significado espiritual interior detrás de los meros símbolos de las palabras, hubo pocas esperanzas de descubrir el significado literal de la Escritura. Una vez que Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, destacó que todo

conocimiento comienza en imágenes sensibles que verdaderamente nos informan sobre la creación material real que refleja a Dios, entonces fue posible una comprensión verdaderamente literal de las palabras de la Escritura. Como observa Smalley, "este cambio en las presuposiciones psicológicas tenía que hacerse sentir en los principios exegéticos. Se hizo mayor hincapié en el papel de la imaginación o el fantasma [imágenes sensoriales] en la profecía... Otro efecto fue un cambio de actitud hacia el sentido literal". [77]

El significado del autor

Para Tomás de Aquino, "el sentido literal es el que el autor pretende, y el autor de la Sagrada Escritura es Dios". [78] Así pues, el sentido literal de la Escritura es lo que Dios quiso decir con ella a través de los autores humanos. Y aunque los autores humanos no siempre comprendieron todas las implicaciones de sus propios escritos, lo que afirmaron es lo que Dios quiso decir, y lo que Dios quiso decir es lo que ellos afirmaron. Tomás de Aquino insiste en que "debemos atenernos a lo que está escrito en la Escritura. No debemos añadirle nada, no debemos restarle nada y no debemos cambiar nada interpretándolo mal". [79]

Para Tomás de Aquino, el "significado propio de una palabra... esa preciosa cualidad a través de la cual la palabra transmite inteligibilidad (*ratio nominis*) , está limitado, confinado o corregido por el uso. Puesto que el uso revela el significado pretendido, esto es una fuente más rica para su comprensión de lo que puede ser su significado original". [80] Tomás de Aquino insiste en que "la etimología y el significado son bastante diferentes. La etimología de una palabra indica algo de su origen; el significado, por otra parte, se supone que transmite la realidad que aquí y ahora le corresponde". [81]

A Texto en contexto

Aquino, que estaría de acuerdo en que "un texto fuera de contexto es un pretexto", hace un esfuerzo concertado para ser a la vez crítico y analítico acerca de las Escrituras que cita en apoyo de sus puntos de vista. Cree firmemente que la Biblia es su mejor intérprete. Como observa Van der Ploeg, "la primera regla exegética para Santo Tomás fue, aparentemente, explicar la Biblia por la Biblia, y por lo tanto muchos pasajes de sus obras exegéticas, especialmente las más tempranas, ... consisten más en texto bíblico que en texto del autor". [82] Es de esto, sin duda, que Aquino se ganó la reputación de que "sabía la Biblia de memoria". Es imposible aquí proporcionar un estudio

en profundidad del uso que hace Aquino de la Escritura, pero algunas observaciones generales son relevantes. [83]

En primer lugar, su exégesis de la Escritura no sigue el interés del lector, sino más bien la estructura misma del texto tal como lo presenta el autor. Aquino sigue el "orden interno que gobierna el desarrollo del texto y la disposición de sus partes". [84] Para hacer esto, Aquino divide el texto primero en secciones amplias, luego en perícopas más pequeñas y finalmente en oraciones. En resumen, Aquino emprende un análisis gramatical del texto objetivo de la Escritura.

En segundo lugar, Aquino aboga por una exégesis muy precisa de las palabras y afirmaciones del texto, en contraposición a la simplicidad de la paráfrasis. De esta manera, "se ve obligado... a ceñirse constantemente a la letra, a extraer su significado inmediato, para llegar a captar el pensamiento". [85] En esto, Aquino sigue a Hugo de San Víctor, según quien estaban las palabras y sus consecuencias relacionadas (la *littera*) , luego el significado obvio (*sensus*) y , finalmente, el entendimiento (*sententia*). proporcionada por la exposición completa (*expositio*). [86]

En tercer lugar, la exposición de Aquino es sumamente analítica. El siglo XIII se preocupó por la razón. Esto se manifiesta en la exposición de las Escrituras. Aquino, por ejemplo, tiende a definir palabras y conceptos, y a clasificarlos dentro de categorías proporcionadas por su amplio conocimiento de la filosofía. Como señala Chenu sobre la exposición de las Escrituras de Aquino, si se encuentra con la palabra *oblatio,* analiza las cuatro condiciones requeridas para una ofrenda [cf. Mt. 5:23]; la palabra *timor,* recuerda las diferentes especies de temor [cf. Jn. 15:15]; la partícula *per,* observa que esta preposición denota causalidad indirecta [cf. Jn. 1:3]; y así sucesivamente. [87]

Aquino presenta gran parte de su análisis en términos de las cuatro causas [88] (eficiente, material, formal y final), como lo hicieron Alberto Magno y Buenaventura. Esto tiene el efecto de aclarar cuestiones y abrir nuevas vías para descubrir el verdadero significado del texto.

En cuarto lugar, la "búsqueda de razones" de Aquino "es la de las razones de las cosas, de los acontecimientos, de las palabras, de los pasos dados. Siempre se supone que el evangelista o el profeta tenían razones en mente". [89] Por ejemplo, el comentario de Aquino sobre Job pretende mostrar razones probables de que la providencia gobierne los asuntos humanos. La frase breve "y postula dos razones" es el medio por el que Aquino descubre con frecuencia las conexiones lógicas de una narración (por ejemplo, Mt.

21:12; 24:27). En Romanos identifica silogismos (cf. 8:5-6) y en otros lugares las proposiciones de un argumento (por ejemplo, Jn. 7:7). En conjunto, la exposición de la Escritura por parte de Aquino es fiel a la búsqueda escolástica de hacer inteligible lo creíble.

Por último, Tomás de Aquino pasa de la exposición a la pregunta. La cuestión en disputa era un aspecto esencial de la educación medieval. A menudo se introducía con frases como "la cuestión surge aquí" o "hay aquí una doble cuestión". De esta manera hay un movimiento natural de la exégesis a la teología, la reina de las ciencias. Pero la teología debe basarse en el texto y surgir de él, no debe superponerse artificialmente a él. De hecho, debe basarse en una comprensión literal del texto en su contexto histórico-gramatical. Un buen ejemplo de cómo Tomás de Aquino basa sus profundas intuiciones teológicas en la gramática del texto se encuentra en el prólogo de su comentario al Evangelio de Juan.

El uso de las Escrituras en la Summa Theologiae

En tres secciones de la Summa theologiae se manifiesta una elaboración directa de la Escritura . El Génesis se expone en el tratado sobre la creación. [90] Los libros de la Ley se utilizan profusamente en el tratamiento que hace Tomás de Aquino de la ley antigua. [91] Los Evangelios se mencionan en su tratado sobre la vida de Cristo. [92] En estos contextos, el uso de la Escritura va claramente más allá de la mera exégesis. Si bien los datos de las Escrituras están organizados en torno a categorías doctrinales, Tomás se esfuerza por sacar conclusiones que sean coherentes con el significado literal del texto, con gran éxito. En cualquier caso, los cientos de citas de las Escrituras revelan la naturaleza completamente bíblica de su teología, así como su vasto conocimiento de las Escrituras. En este sentido, Chenu tiene razón cuando señala que la " *Summa sistemática de Tomás de Aquino* está implantada y alimentada con un estudio continuo de las Escrituras... y que sus estructuras racionales más perfectas nunca son un fin, sino un medio para llegar a un mejor conocimiento de la Palabra de Dios". [93]

Como prácticamente en todas las demás áreas del pensamiento de Aquino, después de setecientos años todavía hay mucho que aprender de su uso de la Escritura. Excepto la cuestión de la extensión del canon, la visión básica de Aquino sobre la naturaleza e interpretación de la Escritura es tan ortodoxa y "protestante" como la de cualquiera de los reformadores. De hecho, le deben en gran medida su visión. Aquino creía en la inspiración verbal y plenaria de las mismas palabras de la Escritura. Se aferró a la comprensión ortodoxa de la infalibilidad e inerrancia de la Escritura, pero

evitó los escollos del dictado mecánico. Aportó una nueva perspectiva de la relación divino-humana en la producción de la Escritura mediante su apelación a la causalidad primaria-secundaria. En todo esto, dio pleno peso a la humanidad de la Escritura, reconociendo el uso de fuentes humanas y formas literales.

En cuanto a la interpretación, se mantuvo firmemente del lado de un significado literal de la Escritura, enraizado en la intención (significado) expresada por el autor. Aquino, como otros, en ocasiones recayó en una interpretación alegórica. Sin embargo, se opuso a ella en principio y la evitó en la práctica con sorprendente coherencia. Su método exegético era a la vez objetivo y gramatical. Sin embargo, no dudó en hacer uso de este significado literal en la construcción de su teología. En conjunto, su comprensión y uso de la Escritura, aunque lejos de ser perfectos, fueron superiores para su tiempo y son ejemplares para el nuestro.

Pío XII no estaba lejos de la realidad cuando proclamó:

> En opinión de los hombres de más fino criterio, los comentarios que Santo Tomás escribió sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y especialmente sobre las epístolas del apóstol san Pablo, reflejan tal autoridad, tal intuición y tal diligencia, que pueden contarse entre sus mayores obras teológicas, y se consideran como un complemento bíblico de estas obras, que debe tenerse en la más alta estima. Y, por tanto, si alguien los descuida, no puede decirse que goce de un conocimiento claro y completo de la ciencia del Doctor Angélico. [94]

CAPÍTULO 5. FE Y RAZÓN

LA RELACIÓN ENTRE LA FE Y LA RAZÓN es uno de los problemas más básicos para cualquier creyente pensante. ¿Debemos aceptar la Palabra de Dios, la Biblia, por fe, o existen razones para creer en ella? ¿La razón precede a la fe, o la fe precede a la razón? ¿Debemos creer sin razones? ¿Existen razones para creer? ¿Debemos buscar razones para nuestra fe, o esto disminuye los méritos de la fe? Estas y muchas otras preguntas son tratadas por Tomás de Aquino a lo largo de sus escritos.

La relación entre la fe y la razón

Santo Tomás sostiene que la fe y la razón están interrelacionadas. La fe se vale de la razón, y la razón no puede funcionar sola sin la fe. Ambas son necesarias, pero cada una en su propio orden.

La razón no puede producir fe

La razón acompaña a la fe, pero no la causa. «Se dice que la fe es un consentimiento sin investigación en la medida en que el consentimiento de la fe, o asentimiento, no es causado por una investigación del entendimiento». La fe es producida por Dios. Al comentar Efesios 2:8-9, Aquino sostiene que «el libre albedrío es inadecuado para el acto de fe, ya que los contenidos de la fe están por encima de la razón... Por lo tanto, que un hombre crea no puede ocurrir por sí mismo a menos que Dios se lo dé». [1] La fe es un don de Dios; nadie puede creer sin ella.

Sin embargo, “esto no impide que el entendimiento de quien cree tenga algún pensamiento discursivo de comparación sobre aquellas cosas en las que cree”. [2] El pensamiento discursivo, o razonamiento a partir de premisas para llegar a conclusiones, no es la causa del asentimiento de la fe. No obstante, tal razonamiento “puede acompañar al asentimiento de la fe”. [3] La razón por la que son paralelos pero uno no causa el otro es que “la fe implica voluntad (libertad) y la razón no coacciona la voluntad”. [4] Es decir, una persona es libre de disentir aunque pueda haber razones convincentes para creer.

Al proclamar la verdad cristiana a los demás, si no se acepta la autoridad de las Escrituras, se puede apelar a la razón. "Así, contra los judíos podemos argumentar por medio del Antiguo Testamento, mientras que contra los herejes podemos argumentar por medio del Nuevo Testamento. Pero los mahometanos y los paganos no aceptan ni lo uno ni lo otro". Aquino concluye

que "debemos, por tanto, recurrir a la razón natural, a la que todos los hombres están obligados a dar su asentimiento". [5]

Algunas verdades de la fe cristiana son alcanzables por la razón humana: “Tales son que Dios existe, que es uno y otras similares. De hecho, tales verdades sobre Dios han sido demostradas de manera demostrativa por los filósofos, guiados por la luz de la razón natural”. [6]

Los usos de la razón en la fe cristiana

Santo Tomás cree que la filosofía puede emplearse en la enseñanza sagrada de tres maneras. [7] En primer lugar, “podemos usarla para demostrar los preámbulos de la fe... por ejemplo, que Dios existe, que Dios es uno, o proposiciones similares sobre Dios o las criaturas que la fe propone como probadas en la filosofía”. En segundo lugar, “podemos usar la filosofía para dar a conocer mediante ciertas semejanzas lo que pertenece a la fe, como Agustín en su libro *De la Trinidad* usa muchas semejanzas extraídas de las enseñanzas de los filósofos para explicar la Trinidad. En tercer lugar, podemos usar la filosofía para oponer lo que se dice en contra de la fe, ya sea mostrando que estas cosas son falsas o mostrando que no son necesarias”.

En resumen, la razón humana puede utilizarse para probar la teología natural (por ejemplo, la existencia y naturaleza de un solo Dios), para ilustrar la teología sobrenatural (por ejemplo, la Trinidad y la encarnación) y para refutar teologías falsas (herejías). [8]

Hay dos niveles de verdad divina. Para dar a conocer el primer tipo de verdad divina, debemos proceder mediante argumentos demostrativos con los que nuestros adversarios puedan convencerse. Sin embargo, puesto que tales argumentos no están disponibles para el segundo tipo de verdad divina, nuestra intención no debe ser convencer a nuestros adversarios mediante argumentos, sino responder a sus argumentos en contra de la verdad, ya que, como hemos demostrado, la razón natural no puede ser contraria a la verdad de la fe. La única manera de vencer a un adversario de la verdad divina es a partir de la autoridad de las Escrituras, una autoridad confirmada divinamente por milagros. En lo que está por encima de la razón humana, creemos solo porque Dios lo ha revelado. Sin embargo, hay ciertos argumentos probables que deben aducirse para dar a conocer la verdad divina.

La existencia de Dios es evidente de manera absoluta (en sí misma), pero no de manera relativa (para nosotros). Por eso, “es necesario que el hombre reciba por la fe no sólo las cosas que están por encima de la razón, sino también las que se pueden conocer por medio de la razón”. Además, sin la

fe nos faltaría certidumbre. “Pues la razón humana es muy deficiente en las cosas que se refieren a Dios... Por consiguiente, para que los hombres pudieran tener un conocimiento de Dios libre de dudas e incertidumbres, era necesario que la verdad divina les fuera comunicada por medio de la fe, como si fuera Dios mismo, que no puede mentir”. [9]

La autoridad divina como base de la fe

La razón por sí sola no puede proporcionar la base para creer en Dios. Puede probar *que* Dios existe, pero no puede convencer a los incrédulos de que crean *en* Dios. [10] Podemos creer (asentir sin reservas) algo que no es evidente ni se deduce de ello (cuando el intelecto es movido) por un movimiento de la voluntad. Esto no significa, sin embargo, que la razón no desempeñe ningún papel antes de la creencia. Debemos juzgar que una revelación es digna antes de creerla. Porque la gente no creerá a menos que vea que algo es digno de creer sobre la base de signos evidentes o similares. [11] De hecho, la razón indaga sobre lo que se debe creer antes de creer en ello. En palabras de Aquino, "la fe no implica una búsqueda por parte de la razón natural para probar lo que se cree. Pero sí implica una forma de indagación sobre las cosas por las que una persona es llevada a creer, por ejemplo, si son dichas por Dios y confirmadas por milagros". [12]

Los demonios, por ejemplo, se convencen por la evidencia de que Dios existe, pero "no es su voluntad la que lleva a los demonios a asentir a lo que se dice que creen, sino que se ven obligados por la evidencia de los signos que los convencen de que lo que los fieles creen es verdad". Sin embargo, "estos signos no hacen que aparezca lo que se cree, de modo que se pueda decir por esta razón que los demonios ven las cosas en las que se cree. Por lo tanto, la creencia se predica equívocamente de los hombres que creen y de los demonios". [13]

Para creer en Dios es necesario el testimonio interior del Espíritu Santo, pues «el que cree tiene un motivo suficiente para creer, a saber, la autoridad de la enseñanza de Dios, confirmada por los milagros, y, lo que es más importante, la inspiración interior [*instintus*]» [14] En cuanto al asentimiento voluntario en materia de fe, podemos considerar dos tipos de causas. "Una es la causa que persuade desde fuera, por ejemplo, un milagro presenciado o una llamada humana que incita a creer. Pero no basta tal causa; uno cree y otro no, cuando ambos han visto el mismo milagro u oído la misma predicación. Por lo tanto, es necesario que concurra otro tipo de causa, una causa interna, que influya en el hombre interiormente para que asienta a las cosas de la fe". "El asentimiento de la fe, que es su acto principal, tiene por

causa, por tanto, a Dios, que nos mueve interiormente por la gracia". Esta "creencia, por supuesto, es una cuestión de la voluntad del creyente, pero la voluntad del hombre necesita ser preparada por Dios mediante su gracia para ser elevada a lo que supera la naturaleza". [15]

La razón humana utilizada para apoyar la fe

Al comentar el uso de la palabra "razón" en 1 Pedro 3:15, Aquino sostiene que "el razonamiento humano en apoyo de lo que creemos puede estar en una doble relación con la voluntad del creyente. Primero, como algo que precede al acto de la voluntad, como, por ejemplo, cuando un hombre no tiene la voluntad, o no tiene una voluntad pronta, para creer, a menos que sea movido por la razón humana; y de esta manera el razonamiento humano disminuye el mérito de la fe... él debería creer en cuestiones de fe, no por el razonamiento humano, sino por la autoridad divina". Segundo, "las razones humanas pueden ser consecuentes con la voluntad del creyente. Porque cuando un hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad que cree, piensa y toma en serio todas las razones que puede encontrar en apoyo de ella; y de esta manera, el razonamiento humano no excluye el mérito de la fe, sino que es un signo de mayor mérito". [16]

La fe se apoya en evidencias probables, aunque no se basa en ellas. "Sin embargo, quienes ponen su fe en esta verdad, 'para la cual la razón humana no ofrece evidencia experimental', no creen tontamente, como si 'siguieran fábulas artificiales'. Más bien, "revela su propia presencia, así como la verdad de su enseñanza e inspiración, mediante argumentos adecuados; y para confirmar aquellas verdades que exceden el conocimiento natural, da manifestaciones visibles de obras que superan la capacidad de toda la naturaleza". El tipo de evidencia positiva que Aquino cita como apoyo a la fe incluye cosas como la resurrección de los muertos, la conversión del mundo al cristianismo y los milagros. La evidencia negativa abarca argumentos contra las religiones falsas, incluida su apelación a los placeres carnales, enseñanzas contradictorias, fábulas y falsedades, y la perversión de las historias del Antiguo y Nuevo Testamento. [17]

¿Cómo podemos estar seguros cuando el apoyo de nuestra fe se apoya en muchos testimonios intermediarios (falibles)? Santo Tomás de Aquino responde: "Todos los intermediarios a través de los cuales nos llega la fe están fuera de toda sospecha. Creemos en los profetas y apóstoles porque el Señor ha sido testigo de ellos realizando milagros, como dice Marcos [16:20]". Además, "creemos en los sucesores de los apóstoles y profetas sólo en la medida en que nos dicen lo que los apóstoles y profetas han dejado en sus

escritos". [18] Sólo la Biblia es la autoridad final e infalible para nuestra fe (véase cap. 4).

Santo Tomás distingue entre dos tipos de argumentos racionales. “El argumento demostrativo, coherente e intelectualmente convincente no puede afianzar las verdades de la fe, aunque puede neutralizar la crítica destructiva que haría insostenible la fe”. Por otra parte, “el razonamiento persuasivo basado en probabilidades... no debilita el mérito de la fe, pues no implica ningún intento de convertir la fe en visión al convertir lo que se cree en principios evidentes”. [19]

La distinción entre fe y razón.

Como han argumentado erróneamente algunos, como Francis Schaeffer, Aquino no separa en realidad la fe de la razón, aunque sí las distingue formalmente. Considera que están relacionadas, pero la relación no es coercitiva.

La fe descrita en relación con la razón

La razón humana no fuerza la fe. Si así fuera, la fe no sería un acto libre. Lo que ocurre es que "la mente del creyente se decide por uno de los dos lados de una cuestión no en virtud de su razón, sino en virtud de su voluntad. Por eso el asentimiento se entiende en la definición [de fe] como un acto de la mente en la medida en que la voluntad lleva a la mente a su decisión". [20]

Esto no significa que la fe sea irrazonable. La fe es razón con asentimiento. Pues «reflexionar con asentimiento es, pues, propio del creyente: así es como su acto de creer se distingue de todos los demás actos de la mente relacionados con lo verdadero y lo falso». [21]

La fe, entonces, se define como "ese hábito mental por el cual comienza en nosotros la vida eterna y que lleva a la mente a asentir a cosas que no aparecen". La fe se diferencia de la ciencia en que su objeto es invisible. La fe también se diferencia de la duda, la sospecha y la opinión en que hay evidencia que la respalda.

Aquino cita a San Agustín con aprobación: "la fe es una virtud por la cual se cree en lo que no se ve". [22] Declara que "creer es un acto de la mente que asiente a la verdad divina en virtud del mandato de la voluntad tal como ésta es movida por Dios mediante la gracia; en esto el acto está bajo el control del libre albedrío y está dirigido hacia Dios. El acto de fe es, por lo tanto, meritorio. Es decir, uno es recompensado por creer en lo que no ve. No hay mérito en creer en lo que se puede ver, ya que no hay fe involucrada; se puede ver. El científico [es decir, el filósofo] se ve impelido a asentir por la fuerza de una prueba concluyente. Por lo tanto, el asentimiento no es meritorio". [23]

La fe es un acto de la mente y de la voluntad. Santo Tomás escribe: "Hemos determinado que la creencia es un acto del entendimiento bajo el impulso de la voluntad que lo mueve a asentir; la creencia, por tanto, surge tanto de la mente como de la voluntad, cada una de las cuales, como se ha demostrado, es por naturaleza perfectible mediante el entrenamiento del hábito. Si un acto de fe ha de ser completamente bueno, entonces los hábitos deben estar presentes necesariamente tanto en la mente como en la voluntad". [24] Es decir, no podemos salvarnos a menos que estemos dispuestos a hacer algo con nuestra fe. La fe salvadora producirá buenas obras.

La naturaleza meritoria de la fe

La fe es meritoria porque implica la voluntad de creer. [25] "Depende de la voluntad según su propia naturaleza. Es por esta razón que creer puede ser meritorio, y que la fe... es una virtud para el teólogo". [26] "Pues en la ciencia y la opinión [argumentos probables] no hay inclinación por causa de la voluntad, sino sólo por causa de la razón". [27] Pero "ningún acto puede ser meritorio a menos que sea voluntario, como se ha dicho". [28]

Aquino cree que Hebreos 11:1 es una buena definición de la fe, porque no sólo describe lo que la fe hace, sino también lo que es. Ve en él los tres elementos esenciales de una buena definición:

En primer lugar, porque menciona todos los principios de los que depende la naturaleza de la fe... [a saber, la voluntad, el objeto (el bien) que mueve a la voluntad, etc.]. En segundo lugar... porque por medio de ella podemos distinguir la fe de todo lo demás, es decir, de las cosas que no aparecen (en contraposición a la ciencia y al entendimiento). En tercer lugar... toda la definición o alguna parte debe expresarse en otras palabras, es decir, "sustancia de las cosas esperadas". [29]

La distinción formal entre fe y razón

Aunque Aquino no separa en realidad la fe de la razón, sí las distingue formalmente. No podemos saber y creer lo mismo al mismo tiempo, pues «todo lo que conocemos con el conocimiento científico propiamente dicho lo conocemos reduciéndolo a los primeros principios que están naturalmente presentes al entendimiento. Todo conocimiento científico termina en la visión de una cosa que está presente [mientras que la fe está siempre en algo ausente]. Por lo tanto, es imposible tener fe y conocimiento científico sobre la misma cosa». [30]

El objeto de la fe está por encima de los sentidos y del entendimiento. «Por consiguiente, el objeto de la fe es lo que está ausente de nuestro entendimiento». Como dijo Agustín, creemos lo que está ausente, pero vemos

lo que está presente. [31] Por lo tanto, no podemos probar y creer lo mismo. Porque «toda ciencia [conocimiento filosófico] se deriva de principios evidentes y, por lo tanto, visibles... Ahora bien,... es imposible que una misma persona crea y vea una misma cosa». Esto significa «que una cosa que es objeto de visión o ciencia para uno, es creída por otro». [32] No significa que una misma persona pueda tener fe y prueba de un mismo objeto. Si uno lo ve, entonces no lo cree por el testimonio de otros. Y si lo cree por el testimonio de otro, entonces no lo ve (lo sabe) por sí mismo.

De la misma manera, no se puede tener "opinión" (conocimiento probable) y "ciencia" (conocimiento cierto) sobre el mismo objeto. Como señala Santo Tomás de Aquino, no parece posible que una persona tenga simultáneamente conocimiento científico y opinión sobre la misma cosa, pues la opinión incluye el temor de que la otra parte [de la contradicción] sea verdadera, y el conocimiento científico excluye ese temor. De la misma manera, es imposible tener fe y conocimiento científico sobre la misma cosa.

Sin embargo, este temor de que pueda suceder lo contrario no se aplica a las cuestiones de fe, pues la fe conlleva una certeza mayor que la de la razón. [33]

Si la existencia de Dios puede ser probada por la razón y si lo que se conoce por la razón no puede ser también una cuestión de fe, entonces ¿por qué se propone la creencia en Dios en el Credo? Aquino responde que no todos somos capaces de demostrar [la] existencia de Dios. "No decimos que la proposición "Dios es uno", en la medida en que se prueba por demostración, sea un artículo de fe, sino algo presupuesto antes de los artículos. Porque el conocimiento de la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza". [34]

Pero la razón sólo puede llegar hasta cierto punto. El acto de creer depende del entendimiento y de la voluntad. Este acto no puede ser perfecto si la voluntad no se perfecciona por el amor y el entendimiento por la fe. Puesto que el amor es la perfección de la voluntad, la fe se forma y se perfecciona por el amor. [35]

No sólo es necesario el amor para perfeccionar la fe, sino también la gracia para producirla. «Ahora bien, la gracia es la primera [es decir, la remota] perfección de las virtudes, pero la caridad es su perfección próxima». [36]

Las limitaciones de la razón

Contrariamente a la opinión popular, Aquino no cree que la razón humana sea ilimitada. De hecho, ofrece muchos argumentos por los cuales la razón es insuficiente y se necesita la revelación. [37]

Razones para la revelación

Siguiendo al famoso filósofo judío Moisés Maimónides, [38] Aquino establece cinco razones por las cuales primero debemos creer aquello para lo cual luego podamos aportar buena evidencia.

La primera razón es la profundidad y sutileza de estos objetos de conocimiento que están más alejados de los sentidos... La segunda razón es la debilidad del entendimiento humano cuando comienza a operar. La tercera es la cantidad de cosas necesarias para una prueba concluyente de estos objetos. Un hombre puede aprenderlos sólo después de mucho tiempo. La cuarta razón es la renuencia a la investigación científica que tienen algunos hombres porque carecen del temperamento adecuado. La quinta es la necesidad de dedicarse a otras ocupaciones para satisfacer las necesidades de la vida.

De lo cual se desprende claramente que «si fuera necesario recurrir a una demostración estricta como único medio para llegar al conocimiento de las cosas que debemos saber acerca de Dios, muy pocos podrían jamás construir tal demostración e incluso éstos podrían hacerlo sólo después de mucho tiempo». Y «de lo cual se desprende claramente que es beneficioso para el hombre el proporcionar el camino de la fe, que da a todos fácil acceso a la salvación en cualquier momento».

En resumen, la razón humana es inadecuada y la revelación divina es esencial debido a: (1) la profundidad y sutileza del objeto [Dios], que está lejos de ser un objeto sensorial ordinario; (2) la debilidad del intelecto humano en sus operaciones iniciales; (3) el tiempo necesario para aprender las cosas necesarias para una prueba concluyente; (4) el hecho de que algunas personas carecen de la personalidad adecuada para dedicarse a una búsqueda filosófica rigurosa; y (5) la falta de tiempo para la filosofía más allá de la búsqueda de las necesidades de la vida. [39]

Santo Tomás de Aquino explica con cierto detalle por qué es necesaria la revelación divina. En primer lugar, "pocos hombres poseerían el conocimiento de Dios... [1] Algunos no tienen la disposición física para tal trabajo... [2] Otros se ven privados de la búsqueda de esta verdad por las necesidades que les impone su vida diaria... [3] Finalmente, hay algunos que se ven privados de ella por la indolencia.

“El segundo efecto incómodo es que quienes quisieran descubrir la verdad antes mencionada difícilmente la alcanzarían después de mucho

tiempo. Las razones son varias. [1] Está la profundidad de esta verdad... [2] Luego, hay muchas cosas que deben presuponerse, como dijimos. [3] Está también el hecho de que, en la juventud, cuando el alma está influida por los diversos movimientos de las pasiones, no está en un estado adecuado para el conocimiento de tan alta verdad... ”

"El tercer efecto incómodo es éste: la investigación del intelecto humano en su mayor parte tiene falsedad presente en él, [a] y esto se debe en parte a la debilidad de nuestro intelecto en el juicio, [b] y en parte a la mezcla de imágenes. . . . [c] Además, con las muchas verdades que se demuestran, a veces se mezcla algo que es falso, que no se demuestra sino que se afirma sobre la base de algún argumento probable o sofístico. . . . Por eso era necesario que la certeza inquebrantable y la verdad pura acerca de las cosas divinas se presentaran a los hombres por medio de la fe". [40] En resumen, la razón humana está limitada por la naturaleza, las circunstancias y la operación. Por lo tanto, para la certeza en las cosas divinas es necesaria la fe.

El efecto del pecado en la mente

Otra opinión muy extendida, pero errónea, es la de que Tomás de Aquino cree que la mente es finita pero no caída. Por el contrario, afirma claramente que la mente se queda corta en lo que se refiere a las cosas de Dios, pues «la búsqueda de la razón natural no satisface la necesidad del hombre de conocer incluso aquellas realidades divinas que la razón podría probar. Por tanto, la creencia en ellas no es superflua». [41] Tomás de Aquino afirma enfáticamente que la razón humana es muy deficiente en lo que se refiere a Dios. Una señal de ello es que los filósofos, en su investigación de los asuntos humanos mediante la investigación natural, han caído en muchos errores y han estado en desacuerdo entre ellos. Y, en consecuencia, para que los hombres pudieran tener conocimiento de Dios, libre de dudas e incertidumbre, era necesario que las verdades divinas les fueran comunicadas por medio de la fe, diciéndoselas, por así decirlo, por el mismo Dios, que no puede mentir. [42]

Como consecuencia de los efectos noéticos del pecado, se necesita la gracia. Por eso, debemos decir que para el conocimiento de cualquier verdad, el hombre necesita la asistencia divina para que su intelecto sea movido por Dios a actualizarse. Sin embargo, no necesita una nueva luz, que complemente su luz natural, para conocer la verdad en todos los casos, sino sólo en algunos casos que trascienden el conocimiento natural. Y, sin embargo, Dios, por su gracia, a veces instruye milagrosamente a algunos hombres sobre cosas que pueden conocerse por la razón natural, así como a veces hace milagrosamente

lo que la naturaleza puede hacer... Pero el intelecto humano no puede conocer realidades inteligibles más profundas si no es perfeccionado por una luz más fuerte, por ejemplo la luz de la fe o la profecía; y esta se llama luz de la gracia, en cuanto que complementa a la naturaleza. [43]

Aquino concluye que "si para que algo esté en nuestro poder significa que podemos hacerlo sin la ayuda de la gracia, entonces estamos obligados a muchas cosas que no están dentro de nuestro poder sin la gracia curativa, por ejemplo, amar a Dios o al prójimo". Además, "lo mismo es cierto para creer en los artículos de la fe. Pero con la ayuda de la gracia tenemos este poder. Como dice Agustín, a quien Dios da esta ayuda, se le da por misericordia; a quien se le niega, se le niega por justicia, es decir, a causa del pecado anterior, aunque sea solo el pecado original". [44]

Sin embargo, Aquino no cree que el pecado haya destruido completamente nuestra capacidad racional. Más bien, insiste en que "el pecado no puede destruir la racionalidad del hombre por completo, porque entonces ya no sería capaz de pecar". [45] Él cree en la Caída de la humanidad y en el pecado heredado llamado "pecado original". Habló de la inevitabilidad del pecado para los seres humanos caídos, pero también sostuvo que por la gracia de Dios cada pecado en particular puede ser resistido. Escribió: "pero en el estado de naturaleza corrupta el hombre necesita la gracia para sanar su naturaleza a fin de que pueda abstenerse completamente del pecado" (ST 1a.109.8). Por muy omnipresente que sea el pecado en la humanidad, "el capital [más] de la naturaleza humana disminuida por el pecado es la inclinación natural a la virtud instintiva en el hombre como ser racional... Ahora bien, el pecado no puede destruir la racionalidad del hombre por completo, porque entonces ya no sería capaz de pecar" (ST1a-2ae.85.1). Añade: "Pero el pecado no ataca la raíz, pues no disminuye la naturaleza misma; lo que hace es impedir que la capacidad [ibid.] llegue a su fin; la incapacidad consiste en la interposición de una barrera. Así, puede haber una disminución infinita de la virtud, pues siempre se puede añadir otra capa, como cuando el hombre acumula pecado sobre pecado. Sin embargo, el instinto de la acción correcta siempre permanece radicalmente intacto" (ST1a-2e.85.2). En resumen, el pecado no puede ser tan grande en la naturaleza humana como para destruir la capacidad humana de pecar. El pecado no puede borrar la imagen de Dios; sólo puede borrarla.

Al igual que Agustín, Tomás sostuvo que “el hombre que abusa del libre albedrío se destruye a sí mismo y destruye al libre albedrío” (Aquino, OP, Q. 6, Objeción 23). Por lo tanto, “el pecador ha perdido el libre albedrío en lo que

respecta a la liberación de la culpa y la miseria, pero no en lo que respecta a la liberación de la compulsión" (Aquino, OP, Q. 6, Respuesta 23).

Cosas por encima de la razón

No sólo es necesaria la fe debido a la depravación humana, sino también porque algunas cosas simplemente están más allá del poder de la razón. Pasnau señala correctamente que "Aquino también cree que ciertas verdades sobre la naturaleza de Dios están más allá del alcance de la razón natural. Dice claramente, por ejemplo, que "algunas verdades sobre Dios exceden toda capacidad de la razón humana" (SCG I.3.4/14)" (Pasnau, *La filosofía de Aquino* , 82). Sin embargo, por "más allá de la razón" Aquino no se refiere a lo que es contrario a la razón, sino simplemente a lo que no puede ser comprendido por la razón. Son las "cosas que están más allá de la comprensión de la razón, y por lo tanto hasta este punto parecen contradecir la razón, aunque en realidad no se oponen a ella. De manera similar, a una persona iletrada le parece contrario a la razón decir que el sol es más grande que la tierra... Sin embargo, esto parece razonable para aquellos que son educados". [46]

"Más allá de la razón" no significa irrazonable o incluso sin toda razón, pues "se dice que la fe... supera la razón, no porque no haya acto de razón en la fe, sino porque el razonamiento sobre la fe no puede llevar a la visión de aquellas cosas que son materia de fe". [47]

Debemos tener fe cuando la luz de la gracia es más fuerte que la luz de la naturaleza. Porque «aunque la luz divinamente infusa es más poderosa que la luz natural, en nuestro estado actual no participamos de ella de manera perfecta, sino imperfectamente». Por lo tanto, «a causa de esta participación defectuosa, por medio de esa misma luz infusa no somos llevados a la visión de aquellas cosas para cuyo conocimiento nos fue dada. Pero la tendremos en el cielo cuando participemos perfectamente de esa luz y en la luz de Dios veamos la luz». [48]

La fe, por tanto, supera a la razón, pues «hay verdades sobre Dios que exceden toda capacidad de la razón humana, como la verdad de que Dios es trino». Pero «hay algunas verdades que también la razón natural puede alcanzar, como la de que Dios existe, que es uno y otras similares. De hecho, tales verdades sobre Dios han sido demostradas demostrativamente por los filósofos, guiados por la luz de la razón natural». [49]

Por supuesto, la esencia inefable de Dios no puede ser conocida por la razón humana, "pues el entendimiento humano no es capaz de llegar a comprender la sustancia divina por medio de sus poderes naturales". La razón

de esto es que "en la vida presente, el entendimiento depende de los sentidos para el origen del conocimiento... Ahora bien, las cosas sensibles no pueden llevar al entendimiento humano al punto de ver en ellas la naturaleza de la sustancia divina, pues las cosas sensibles son efectos que no alcanzan el poder de su causa". [50]

El hecho de que no tengamos razones para las cosas que van «más allá de la razón» no significa que no sean racionales. «Para todo lo que debe creerse, si no es evidente por sí mismo, hay un argumento que no sólo es probable sino necesario; sin embargo, nuestra diligencia puede no descubrir ese argumento». [51] Por lo tanto, «para nosotros, los argumentos de las cuestiones de fe son desconocidos, aunque son conocidos por Dios y por los bienaventurados que tienen visión y no fe acerca de estas cosas». [52]

Aunque la razón humana no puede alcanzar las cosas de la fe, es el prefacio de ella, pues, aunque «las verdades filosóficas no pueden oponerse a las verdades de la fe, son ciertamente insuficientes, sin embargo, admiten también analogías comunes; y algunas, además, son prefiguraciones, pues la naturaleza es el prefacio de la gracia». [53]

	Fe y razón	
Razón antes **Fe en Dios**	**Razón durante** **Fe en Dios**	**Razón después** **Fe en Dios**
1. Prueba que Dios existe (preámbulo de la fe)	1. Nunca **base** ni causa de la fe.	1. Nunca como **base** de la fe (la autoridad es **base** de la fe)
2. Refuta los no teísmos (**alternativas** a la fe)	2. Puede **acompañar** o ser paralela a la fe.	Pero **en apoyo de** la fe por • evidencia probable • milagros • utilidad • analogía
3. Muestra la coherencia del cristianismo **(frente a los ataques a** la fe)		
(El consentimiento es	(El consentimiento	

causado por **la mente)**	se produce por **voluntad)**	
Razonamiento--	Razonamiento--	Razonamiento--
1. **Sobre** la fe, no **sobre** la fe **en** Dios	1. **En** el acto de fe en Dios	1. En apoyo de la fe (no como base de la fe en Dios)
2. **A** la fe **en que** Dios es	2. **Sobre** la fe en Dios (no **para** la fe en Dios)	2. Y **por** la fe en Dios
	3. Y **por** la fe **en que** Dios existe	3. Y **base** para la fe de que Dios existe

"Por encima de la razón" puede tener dos significados. La frase puede significar "por encima de la razón absolutamente" (es decir, por encima de la capacidad intelectual humana). Por ejemplo, es imposible tener conocimiento de la Trinidad por la razón humana aparte de una revelación especial. Creemos en el Dios trino sólo sobre la base de su propio testimonio. "Por encima de la razón" también puede significar "por encima de la razón no absolutamente" (es decir, no completamente por encima de la capacidad intelectual humana). Por ejemplo, podemos tener pruebas filosóficas para una afirmación como "Dios existe". [54]

La fe, pues, no se opone a la razón, pues «aunque la verdad de la fe cristiana, de la que hemos hablado, supera la capacidad de la razón, sin embargo, aquella verdad que la razón humana está naturalmente dotada para conocer no puede oponerse a la verdad de la fe cristiana». [55]

Fe, razón y certeza

Santo Tomás de Aquino distingue cuatro niveles de certeza e incertidumbre: duda, sospecha, opinión y certidumbre. [56] Es digno de notar que si pudiéramos razonar como base de la fe, entonces la fe no sería un acto libre; sería el consentimiento causado por la mente.

La visión de Santo Tomás de Aquino sobre la relación entre la fe y la razón es una mezcla única de los elementos positivos tanto del racionalismo como del fideísmo, del presuposicionalismo y del evidencialismo. Destaca la necesidad de la razón antes, durante y después de creer. Incluso los misterios de la fe no son irracionales. Por otra parte, no cree que la razón por sí sola

pueda llevarnos a la fe en Dios. Esto se logra sólo por la gracia de Dios. De hecho, la fe nunca puede *basarse en* la razón. En el mejor de los casos, sólo puede ser *apoyada por* la razón. Por lo tanto, la razón y la evidencia nunca son coercitivas de la fe. Siempre hay lugar para que los incrédulos no crean en Dios, aunque un creyente pueda construir una prueba válida de que Dios existe. Porque la razón puede usarse para demostrar que Dios existe, pero nunca puede persuadir por sí misma a alguien a creer en Dios. Sólo Dios puede hacer esto, obrando por su gracia en y a través de la libre elección.

Las distinciones de Aquino son eminentemente relevantes para el debate contemporáneo entre racionalistas y fideístas o entre evidencialistas y presuposicionalistas. Con respecto a la creencia *en que* Dios existe, Aquino se pone del lado de los evidencialistas. Pero con respecto a la creencia *en* Dios, está de acuerdo con los *fideístas* . Esta síntesis única de fe y razón proporciona más razones para creer que no se debe olvidar al viejo Aquino.

CAPÍTULO 6. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO

Detrás de la creencia cristiana de que Dios se nos ha revelado en la Escritura (Juan 10:34-35) y en la naturaleza (Romanos 1:19-20) está la convicción de que es posible conocer a Dios. Con esto el cristiano como creyente se contenta. Sin embargo, el cristiano también opera como pensador, y por eso debe preguntarse: ¿Cómo conocemos? La respuesta de Aquino es que conocemos por medio de principios básicos del conocimiento. Hay ciertos axiomas fundamentales del pensamiento por los cuales el pensamiento es posible. Porque no podemos construir una casa de conocimiento a menos que haya un cimiento sobre el cual erigirlo. Aquino llama a estos principios fundamentales del conocimiento primeros principios.

La importancia de los primeros principios

Santo Tomás cree que todo conocimiento se basa en principios básicos innegables que proporcionan el fundamento para un conocimiento seguro. Sin estos primeros principios no puede haber conocimiento verdadero. Como él lo expresa, "el conocimiento perfecto requiere certeza, y es por eso que no se puede decir que conocemos a menos que sepamos lo que no puede ser de otra manera". [1] Es decir, para que haya certeza, entonces el conocimiento debe basarse en última instancia en algunos principios acerca de los cuales no puede haber duda. Esto significa que no puede haber una regresión infinita en nuestro conocimiento, ya que "si hubiera una regresión infinita en las demostraciones, la demostración sería imposible, porque la conclusión de cualquier demostración se hace segura al reducirla al primer principio de la demostración". [2] Todo conocimiento, entonces, se basa en ciertos principios primeros innegables que debemos estudiar si queremos evitar el escepticismo definitivo.

El significado de los primeros principios

Para entender cuáles son los primeros principios del conocimiento, es necesario entender primero qué se entiende por principio. De este modo, se comprenderá más fácilmente la naturaleza de los primeros principios como "primeros".

La definición de un principio

Según el Aquinate, "todo aquello de lo que procede algo de cualquier modo lo llamamos principio". [3] Es decir, un principio es aquello de lo que algo se sigue. Un principio se distingue de una causa, que es aquello de lo que otra cosa se sigue en dependencia. Una causa, a diferencia de un principio, tiene diversidad de sustancia y dependencia de una con otra, lo cual no está implícito en el principio. Porque en toda clase de causas siempre se encuentra entre la causa y el efecto una distancia de perfección o de poder; mientras que usamos el término *principio* incluso en cosas que no tienen tal diferencia, sino que sólo tienen cierto orden entre sí; como cuando decimos que un punto es el principio de una línea. [4]

Así pues, hay dos diferencias básicas entre una causa y un principio. En primer lugar, una causa no es parte del efecto, mientras que un principio puede ser parte de lo que procede de él. En segundo lugar, un principio es simplemente aquello de lo que algo se sigue; una causa es aquello de lo que algo se sigue en dependencia.

La definición de un primer principio

Un principio, por su propia naturaleza, es el primero en su orden, ya que todo lo demás dentro de ese orden se sigue de él. "Un primer principio es, por lo tanto, un primero entre los primeros". [5] Puede ser primero en el orden del conocimiento, del ser o del devenir. Es decir, cada uno de los diversos órdenes del conocimiento o de la realidad tiene sus puntos de inicio; estos se conocen como primeros principios si tienen esa premisa irreductible de la que depende todo lo demás en ese orden. Puede haber otros principios bajo este primer principio, pero el primer principio es aquel del que se pueden extraer conclusiones. [6] Por supuesto, un primer principio "no significa prioridad [en el tiempo], sino origen". [7] Es lógicamente (pero no necesariamente cronológicamente) anterior a su consecuente. Es el punto de partida último del que se pueden extraer todas las conclusiones en un área dada del conocimiento o de la realidad. Los primeros principios son constituyentes necesarios de todo conocimiento, pero no proporcionan ningún contenido del conocimiento.

Tipos de primeros principios

Hay tantos principios primeros como órdenes de conocimiento y realidad. Aquino no proporciona una lista completa de principios primeros en ningún lugar, sino que se refiere a los diferentes principios a modo de ejemplo. [8] Como Aquino es realista, el reino del conocimiento es el reino del ser. No hay disyunción entre lo racional y lo real. De hecho, uno no puede negar que conoce la realidad sin implicar que la conoce. Por lo tanto, los

principios primeros tendrán una dimensión tanto epistemológica como ontológica. Dado que un primer principio es aquello de lo que se sigue todo lo demás en su orden, los principios primeros del conocimiento son aquellas premisas básicas de las que se sigue todo lo demás en el reino del conocimiento.

Los principios más importantes del conocimiento son los siguientes:

El principio de identidad. En el orden del ser (ontología), Tomás de Aquino enuncia este principio de varias maneras: “el ser es el ser”; “todo ser es necesariamente lo que es”; “todo es idéntico a sí mismo”; y “el ser y el uno son convertibles”. [9] Fundamentalmente, el principio de identidad significa la unidad de las cosas.

Cuando esta unidad se aplica en el orden del conocimiento (epistemología), asume la forma de que "el ser es inteligible", pues si no fuera así, "el intelecto humano queda condenado al absurdo total, a la incapacidad absoluta de concebir nada: todo pensamiento es impensable". [10]

El principio de no contradicción. El aspecto ontológico de este principio puede enunciarse de varias maneras: “el ser no es no ser”; “es necesario que el ser no sea no ser”; y “es imposible que el ser sea no ser”. Epistemológicamente, hay al menos dos maneras de expresar este principio: (1) es imposible que enunciados contradictorios sean simultáneamente verdaderos; (2) si una contradicción es verdadera, la otra es necesariamente falsa. [11] Tomás de Aquino justifica este principio señalando que el ser es inteligible; el no ser es ininteligible y quien niega esto lo utiliza para hacer un enunciado inteligible. [12]

El principio del tercero excluido. Este principio es el principio de o esto o lo otro. Ontológicamente, algo debe ser o no ser. No puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Epistemológicamente, una proposición debe ser verdadera o falsa. No puede ser verdadera y falsa simultáneamente en el mismo sentido. “Cualquiera que sea el tema, tanto la afirmación como la negación son verdaderas”, aunque no siempre sepamos cuál de ellas es la verdadera. En este sentido, “es meramente la consecuencia lógica del absurdo implícito en un sí y un no simultáneos sobre la misma cosa considerada desde el mismo aspecto”. [13]

El principio de causalidad. Ontológicamente, el principio de causalidad se limita en su aplicación al ámbito de los seres finitos y contingentes. En este sentido, «todo lo que es capaz de existir o no existir tiene alguna causa; porque considerado en sí mismo es indiferente a una u otra alternativa, y por

lo tanto tiene que haber algo más que lo determine a ser». Por lo tanto, «como no puede haber un proceso hacia el infinito tiene que haber algo necesario, que sea la causa de todas las cosas capaces de existir o no existir». [14] En general, entonces, la causalidad dice que «todo lo contingente es causado». O «toda acción eficiente, que es un paso de la potencia al acto, es causada». Como es contingente, es posible que no sea, y por lo tanto es causada o dependiente de otra. [15]

Epistemológicamente, toda proposición que no sea evidente por sí misma depende, para su verdad, de la verdad de otra. Todo lo que no es necesariamente cierto depende de alguna otra verdad. Por supuesto, no toda proposición puede depender, para su verdad, de la verdad de otra. Por lo tanto, debe haber algunos principios primeros, evidentes por sí mismos, que sean simplemente ciertos en sí mismos.

El principio de finalidad. "Todo agente actúa por un fin". Este principio de finalidad (o teleología) es el que utiliza Tomás de Aquino para desarrollar muchas de sus grandes tesis metafísicas y epistemológicas. En su forma ontológica, la finalidad afirma que "el ser en cuanto agente está finalizado". Escribió: "Respondo que está en la naturaleza de todo acto comunicarse a sí mismo en la medida de lo posible". [16] Actuar por un fin es comunicarse a uno mismo.

Epistemológicamente, el principio de finalidad toma las siguientes formas: toda proposición tiene un fin en vista; es necesario que toda proposición comunique algún significado; y la mente comunica lo que es inteligible. [17]

Prioridad entre los primeros principios

Todos los principios anteriores pueden considerarse principios "primeros". La cuestión es cuál de ellos es el primero entre los primeros. Como dice Santo Tomás de Aquino: "No todo principio es un principio primero... Sin embargo, debe observarse que un principio de movimiento puede ser el primero en un género, pero no el primero en absoluto". [18] Es decir, si bien todos los principios primeros son primeros en términos relativos, sólo uno puede ser primero en términos absolutos. Antes de determinar cuál de los principios es el primero entre los primeros, deben examinarse las calificaciones para este alto honor.

Como lo define Aristóteles, "el principio más cierto de todos es aquel acerca del cual es imposible equivocarse. Para ello, es necesario que sea el más conocido... y no hipotético". [19] En primer lugar, establece tres condiciones para el principio más fuerte. En primer lugar, nadie puede mentir o

equivocarse con respecto a él. En segundo lugar, es incondicional. En tercer lugar, no se adquiere por demostración ni de otra manera similar, sino que surge de manera natural.

Es importante señalar que Tomás de Aquino y Aristóteles hablan del principio absolutamente primero del *conocimiento,* no del *ser.* En este contexto epistemológico hay dos candidatos principales para el principio absolutamente primero: el principio de identidad y el principio de no contradicción.

Algunos sostienen que la identidad es lo primero. Jacques Maritain insiste en que el principio de identidad es lo primero y que el principio de no contradicción es sólo una forma negativa de éste. [20] La razón que suele ofrecerse en defensa de la primacía de la identidad es que lo positivo debe preceder a lo negativo. Se sostiene que primero la mente tiene un concepto de ser. El primer y más básico juicio, entonces, es que "ser es ser", lo cual es una afirmación de identidad.

Otros objetan, sosteniendo que tal posición confunde el orden de los juicios y conceptos. La mente tiene primero un concepto de ser; el siguiente concepto debe ser el de no ser, ya que es todo lo que queda. El primer juicio, sin embargo, debe ser sobre la relación entre el ser y el no ser, que es una relación de contradicción y no de identidad. "En resumen, lo positivo es anterior a lo negativo sólo en el sentido de que un concepto de lo negativo presupone un concepto de lo positivo; no en el sentido de que un juicio positivo debe preceder a uno negativo". [21]

Aquino sostiene que la no contradicción es el primero entre los primeros principios. Independientemente de lo que se diga de otros filósofos, escolásticos o no, parece claro que para Aquino (y para Aristóteles antes que él) el principio de no contradicción es absolutamente el primero en el orden del conocimiento. Aristóteles escribe: "Es claro, entonces, que éste es el principio más cierto de todos; y lo que éste es, lo enunciamos de la siguiente manera. Porque es imposible que el mismo [atributo] pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo a la misma cosa, y bajo el mismo respecto... Este es, en verdad, el más cierto de todos los principios. Por lo tanto, todos los que demuestran argumentan de nuevo a partir de esta proposición última; porque por naturaleza éste es el principio de todos los demás axiomas". [22] Tomás de Aquino está de acuerdo con esta afirmación: “Y por tanto, el primer principio indemostrable es que no es posible afirmar y negar al mismo tiempo; lo cual se basa en la naturaleza del ser y del no ser; y en este principio se basan todos los demás”. [23]

En resumen, la primacía del principio de no contradicción es manifiesta, puesto que los principios de identidad y de tercero excluido son aspectos dependientes de él. Pues si las contradicciones fueran posibles, entonces no tendría que ser una cosa idéntica a sí misma (identidad) ni los opuestos tendrían que ser diferentes entre sí (tercero excluido). El principio de causalidad también es reducible al principio de no contradicción, pues, examinados los términos, sería una contradicción afirmar que un ser contingente (dependiente) es incausado (independiente). Asimismo, el principio de finalidad reposa sobre el principio de no contradicción, pues, de lo contrario, el ser podría comunicar algo distinto del ser; la inteligencia comunicaría algo distinto de lo inteligible. [24]

Por último, si la no contradicción es el único principio estrictamente primero, ¿por qué son necesarios estos otros principios? Sullivan explica que "es porque también pueden llamarse principios primeros, no en el sentido de que ningún principio sea anterior a ellos, sino en el sentido de que cada uno es primero como fuente de esa rama particular del conocimiento humano a la cabeza de la cual se encuentra". [25]

La necesidad de los primeros principios: certeza y certidumbre

No podría haber certeza en el conocimiento si no existieran principios ciertos de conocimiento sobre los cuales construir. Pero esta cuestión tiene dos caras: la certeza objetiva de los principios y la certeza subjetiva del sujeto que conoce los principios.

Certeza objetiva

Los primeros principios se consideran ciertos e infalibles en virtud de su propia naturaleza. A este respecto, los adjetivos que utiliza Tomás para describirlos son esclarecedores. Los llama "necesarios", "indemostrables" y "no discursivos".

Los primeros principios son necesarios e indemostrables porque es imposible una regresión infinita del conocimiento. “Pues es imposible que haya demostración completa de todas las cosas; porque se avanzaría hasta el infinito, de modo que ni siquiera de esta manera habría demostración”. [26] “Pues no todo puede ser demostrado”. Pues “si todo fuera demostrado, puesto que una misma cosa no se demuestra por sí misma sino por otra, habría que hacer un círculo en las demostraciones. Pero esto no puede ser... o sería necesario avanzar hasta el infinito”. Pero “si hubiera progreso hasta el infinito, no habría demostración; porque toda conclusión de la demostración se vuelve cierta por su reducción al primer principio de la demostración; lo cual no sería

si la demostración avanzara hacia arriba hasta el infinito". Por lo tanto, es evidente "que no todas las cosas son demostrables". [27]

Santo Tomás arroja más luz sobre por qué es imposible una regresión infinita en el conocimiento: "Así como en el entendimiento, cuando razona, la conclusión se compara con el principio, así también en el entendimiento, al componer y dividir, el predicado se compara con el sujeto". De modo que "si nuestro entendimiento viera de inmediato la verdad de la conclusión en el principio, nunca entendería mediante el discurso y el razonamiento". [28]

Puesto que en nuestro estado actual de conocimiento debemos pensar discursivamente, nos resultaría imposible saber nada si hubiera una regresión infinita de términos en nuestros silogismos. "La identidad del primer objeto con el representado por el término medio no puede depender de una serie infinita de términos medios; pues, por mucho que retrocedamos, siempre quedaría una premisa por demostrar". Por tanto, "hay que llegar finalmente a una premisa que sea evidente por sí misma: es decir, en la que la identidad o diversidad de los dos conceptos objetivos resulte inmediatamente clara para el intelecto a partir de una simple inspección de los conceptos". [29] "CS Lewis lo vio claramente cuando escribió: "Pero no puedes seguir 'explicando' las cosas eternamente: descubrirás que has explicado la explicación misma. No puedes seguir 'viendo a través' de las cosas eternamente... No sirve de nada tratar de ver a través de los primeros principios. Si ves a través de todo, entonces todo es transparente. Pero un mundo completamente transparente es un mundo invisible. 'Ver a través' de todas las cosas es lo mismo que no ver" (*La abolición del hombre,* 91).

La certeza del conocimiento depende, pues, en último término de proposiciones sobre cuyos términos no cabe duda; su verdad se conoce inmediatamente por inspección. A menudo se las llama principios «analíticos». Tomás de Aquino define los primeros principios como «aquellos cuyos predicados son de la naturaleza de los sujetos, proposiciones primeras de sí mismos; para que puedan ser conocidos por todos por sí mismos, los sujetos y predicados deben ser conocidos por todos». [30] Y, además, «el entendimiento siempre tiene razón en lo que respecta a los primeros principios, ya que no se engaña acerca de ellos por la misma razón que no se engaña acerca de lo que es una cosa. Pues los principios autoconocidos son aquellos que se conocen tan pronto como se entienden los términos, por el hecho de que el predicado está contenido en la definición del sujeto». [31]

Cabe señalar que, aunque el predicado está contenido en la noción de sujeto, esto no significa que sea inmediatamente obvio. Puede resultar obvio

mediante la inspección de los términos de la premisa o mediante una reducción del predicado al sujeto. Por ejemplo, no es necesariamente obvio que todo ser contingente necesita una causa hasta que, tras una inspección más detallada, se ve que contingente significa dependiente y los seres dependientes deben depender de algo más (es decir, de una causa).

En resumen, la mente siempre tiene razón acerca de los primeros principios, pues se sabe que son verdaderos tan pronto como se entienden los términos, a partir del hecho de que el predicado está contenido en la definición del sujeto. [32]

Como los primeros principios son evidentes por sí mismos, en cierto sentido es absurdo intentar demostrarlos o probarlos directamente. Sin embargo, como algunas personas niegan su validez, existe un sentido indirecto en el que algunos intentan demostrarlos. Esto se hace mostrando que los primeros principios no pueden negarse sin caer en el absurdo. Aristóteles enumera varios argumentos de este tipo en defensa del primer principio de no contradicción:

1. Negarlo privaría a las palabras de su significado fijo y haría inútil el discurso.
2. Hay que abandonar la realidad de las esencias. Habría devenir sin nada que devenga, vuelo sin pájaro, accidentes sin sustancia.
3. No habría distinción entre las cosas. Todo sería uno.
4. Significaría la destrucción de la verdad, porque la verdad y la falsedad serían lo mismo.
5. Destruiría todo pensamiento, incluso la opinión, porque su afirmación sería su negación.
6. El deseo y la preferencia serían inútiles, porque no habría diferencia entre el bien y el mal.
7. Todo sería igualmente verdadero y falso a la vez. Ninguna opinión sería más errónea que otra, ni siquiera en grado.
8. Haría imposible todo devenir, cambio o movimiento, pues todo ello implica una transición de un estado a otro, pero todos los estados serían los mismos, si la contradicción no fuera verdadera. [33]

A pesar de la sólida defensa que se ha dado a este importante principio, hay quienes persisten en negar su justificación racional. Algunos insisten en que defender el principio de no contradicción utilizando el principio de no contradicción es dar vueltas en círculos. Es argumentar contra una posición que niega la contradicción diciendo que es contradictoria. Pero esto en

realidad es no decir nada. Es simplemente decir que una negación del principio de no contradicción es contradictoria.

Pero esta objeción confunde el asunto, pues la ley de no contradicción no se utiliza como *base* de la prueba indirecta de su validez, sino simplemente en el *proceso* de defender su validez. Tomemos, por ejemplo, la afirmación "no puedo hablar una palabra en inglés". Esta afirmación es autodestructiva, pues hace lo que dice que no puede hacer. Utiliza el inglés para negar que puede utilizar el inglés. De modo que se refuta a sí misma. La prueba indirecta de la ley de no contradicción es similar. No podemos negar la ley de no contradicción sin utilizarla en la misma oración que la niega, pues la oración que niega la no contradicción se ofrece como una oración no contradictoria. Si no lo es, entonces no tiene sentido.

De la misma manera, si digo "puedo pronunciar una palabra en inglés", es obvio que pronuncié una palabra en inglés al hacerlo. Pero no hay nada contraproducente en usar el inglés para decir que puedo usar el inglés. Solo hay algo contraproducente en usar el inglés para negar que puedo usar el inglés. De la misma manera, no hay nada malo en usar el principio de no contradicción para defender el principio de no contradicción. Solo hay algo malo en usar el principio de no contradicción para negar ese principio.

Las leyes básicas del pensamiento son evidentemente verdaderas. Se sabe que lo son examinando sus términos para ver si el predicado es reducible al sujeto. La única "prueba" directa de ellas es enunciar claramente su significado, de modo que su naturaleza evidente se vuelva intuitiva o inmediatamente obvia.

Los primeros principios, entonces, no sólo son indemostrables sino que son en realidad innegables, es decir, son objetivamente ciertos, independientemente de la certeza subjetiva que podamos tener (o no) acerca de ellos.

Certidumbre subjetiva

La certeza y la certidumbre son diferentes. La certeza es objetiva, mientras que la certidumbre es subjetiva. Un principio es cierto si es evidente por sí mismo, independientemente de que una persona esté segura de él o no. La certidumbre, por otra parte, implica el asentimiento del sujeto que conoce a lo que es cierto; es una respuesta subjetiva a lo que es objetivamente cierto.

Según Tomás de Aquino, una vez conocidos los términos de los primeros principios, la mente debe asentir. Sin embargo, el asentimiento a los primeros principios no es "libre". "Ahora bien, el asentimiento de la ciencia no está sujeto a la libre elección, porque el que conoce está obligado a asentir por

la fuerza de la demostración". [34] El asentimiento es "natural": "Si, por lo tanto, lo que la razón aprehende es tal que naturalmente asiente a ello, por ejemplo, los primeros principios, no está en nuestro poder asentir o disentir. Porque en tales casos, el asentimiento se sigue naturalmente y, por consiguiente, hablando con propiedad, no está sujeto a nuestro mandato". [35] De hecho, Tomás de Aquino habla incluso de una inclinación natural e inconsciente del intelecto hacia la verdad, una especie de "instinto hacia la verdad". Porque "la verdad es el bien del entendimiento y el término de su ordenación natural; y así como las cosas sin conocimiento se mueven hacia su fin sin saberlo, así a veces el intelecto humano, por una inclinación natural, tiende hacia la verdad aunque no perciba su naturaleza". [36]

La razón de esta predisposición natural a la verdad es la siguiente: «Todo lo que viene de Dios recibe de Él una cierta naturaleza por la que se relaciona con su fin último». Pero «también es verdad que toda potencia tiene un apetito natural... con respecto a su propio bien... y con excepción de la voluntad, todas las potencias del alma son necesarias a los objetos». [37]

La certeza acerca de los primeros principios, entonces, proviene del hecho de que el intelecto está naturalmente determinado a la verdad y no somos libres de disentir. La razón por la que la mente debe asentir a los primeros principios es que son reducibles al principio de no contradicción, al cual la mente no puede disentir. "El primero de todos los asentimientos se enuncia como una proposición modal; por otra parte, todos los demás asentimientos inmediatos implican este primer asentimiento, y los asentimientos mediatos pueden existir solo en la medida en que pueden reducirse al principio de no contradicción". [38]

La certeza va siempre acompañada de asentimiento, es decir, el espíritu asiente siempre a las proposiciones que son ciertas, siempre que las entienda. Sin embargo, no todo asentimiento va acompañado de certeza. Podemos asentir a algo como si fuera sólo probable y no necesario, como sucede en nuestra vida cotidiana. «En los negocios de los hombres, no hay tal cosa como una prueba demostrativa e infalible, y debemos contentarnos con una cierta probabilidad conjetural, como la que emplea un orador para persuadir». [39] También podemos asentir a la conclusión de una inducción probable, pero no con certeza. «Pues quien procede inductivamente a través de los singulares a un universal, no demuestra ni construye un silogismo necesariamente concluyente». [40]

Existen diferentes tipos de certeza, que pueden resumirse de la siguiente manera: “El asentimiento con certeza intelectual es triple: (a)

metafísico, en el que no hay absolutamente ninguna posibilidad de que lo contrario sea cierto; (b) físico; y (c) moral, en el que hay una remota posibilidad de que lo contrario sea cierto, pero no tenemos razones suficientes para pensar que esta posibilidad se cumplirá en la situación en cuestión". [41] Además, "un hombre puede poseer certeza intelectual sobre una proposición y aun así no poseer certeza subjetiva o emocional. Puede temer emocionalmente lo opuesto, aunque no pueda pensar que lo opuesto sea una posibilidad". Por ejemplo, "un hombre puede estar absolutamente seguro de que Dios existe y aun así sentir Su ausencia. La certeza subjetiva a menudo también funciona en la dirección opuesta. Un sentimiento de convicción puede invadir tanto los poderes racionales que la voluntad mueve al intelecto a asentir cuando no hay evidencia suficiente o cuando no hay evidencia real en absoluto". [42]

Santo Tomás reconoce incluso que una persona puede tener la certeza de que algo es verdad cuando en realidad no lo es. "Ahora bien, la certeza de la adhesión no pertenece propiamente al acto de fe; primero porque también pertenece a las virtudes intelectuales de la ciencia, la sabiduría y el entendimiento; luego porque es común tanto a la fe verdadera como a la falsa... pues los hombres no se adhieren con menos firmeza a la verdad que a la falsedad". [43] Sin embargo, debe notarse cuidadosamente que Santo Tomás no está hablando aquí de la certeza intelectual acerca de los primeros principios, acerca de los cuales no puede haber error, sino acerca de asuntos de fe que no son demostrables racionalmente. Está hablando de la "certeza de la adhesión" o de la tenacidad de la creencia, no de la veracidad de la misma.

Sin embargo, Aquino admite que "el error parece ser aún más natural a los hombres tal como realmente son que el conocimiento porque los hombres son fácilmente engañados y porque el alma está más tiempo en el error que en la verdad durante su vida". [44] Frederick Wilhelmsen enumera las causas del error de la siguiente manera: "La sensación enferma, la conciencia incompleta que resulta de una falta de unión entre el intelecto y la sensación, el impulso de la voluntad hacia el bien, la necesidad de actuar sin evidencia convincente en el orden práctico: estas son las causas del error". [45] Pero cualesquiera que sean las causas del error, no es una cuestión de error con respecto a los primeros principios.

Aunque Tomás de Aquino habla de una "inclinación natural" inconsciente hacia la verdad, hablando con propiedad el asentimiento a la certeza es una actividad consciente. Podemos estar seguros si sabemos que la verdad es un primer principio o reducible a él, lo que requiere una conciencia

racional. En consecuencia, Tomás de Aquino hace que sea un requisito previo del asentimiento que la relación entre sujeto y predicado sea percibida como necesaria:

A veces, además, el entendimiento posible está determinado de tal modo que se adhiere a un miembro sin reservas. Esto sucede a veces por causa del objeto inteligible y a veces por causa de la voluntad. Además, el objeto inteligible actúa a veces inmediatamente, a veces mediatamente. Actúa inmediatamente cuando la verdad de la proposición es inequívocamente clara para el entendimiento a partir de los mismos objetos inteligibles. Éste es el estado de quien entiende los principios, que se conocen tan pronto como se conocen los términos... En este caso, la naturaleza misma de los términos determina inmediatamente al entendimiento a proposiciones de este tipo. [46]

De modo que si "entendemos" el principio y cuando la verdad es "inequívocamente clara" para la mente, se hace necesario el asentimiento y se garantiza la certeza. "El asentimiento es un discernimiento y un compromiso conscientes con la verdad... el asentimiento es la ratificación por parte de la mente de la proposición formulada". [47]

Pero si el asentimiento es siempre consciente, ¿por qué se refiere Tomás de Aquino a una inclinación “inconsciente” de un sujeto o agente hacia su objeto o fin divinamente designado? [48] Este punto se tratará más a fondo más adelante, pero aquí se podría observar que hay una diferencia entre una “inclinación” natural hacia la verdad, que a veces puede ser inconsciente, y un “asentimiento” consciente hacia la verdad. Es cuando reflexionamos conscientemente sobre esta inclinación natural y la naturaleza necesaria de la proposición que el asentimiento surge “naturalmente”, aunque conscientemente.

Puesto que la certeza implica un asentimiento consciente a la certeza de la verdad por la que tenemos un apetito inconsciente, entonces la posesión de esta verdad por el intelecto es la recompensa de la certeza. En resumen, "para la reflexión, la certeza aparece como el reposo en la posesión de este bien, una especie de beatitud parcial del intelecto causada por la presencia de verdades, de las que nada en el mundo podría jamás privarlo". [49] La recompensa por el hambre de verdad es el alimento de la certeza que disfrutamos conscientemente cuando percibimos la certeza y la necesidad de la verdad poseída.

La base ontológica de los primeros principios

Él Los primeros principios son innegables porque son evidentes por sí mismos y analíticos. Para Tomás de Aquino, sin embargo, analítico no significa

necesariamente a priori o independiente de la experiencia. Los primeros principios son conocidos porque la mente conoce la realidad. De hecho, estos principios epistemológicos tienen una base ontológica en la realidad, ya que "un sistema de filosofía válida no puede desarrollarse a partir de principios *a priori* únicamente por deducción pura, como Spinoza intentó hacer. La confianza debe lograrse mediante una combinación de principios, juicios sensoriales y las conclusiones derivadas del razonamiento de uno o ambos". [50]

Para Tomás de Aquino es suficiente que conozcamos el ser (o que sepamos que conocemos el ser) y que en realidad nuestro conocimiento de los primeros principios se base en nuestro conocimiento más fundamental del ser. No ve ninguna necesidad de justificar este conocimiento, así como tampoco podríamos demostrar directamente un primer principio.

En efecto, el pensamiento se basa en la cosa, es decir, el conocimiento se basa en el ser. Sin embargo, esto no significa que exista una correspondencia directa y unívoca entre la cosa en sí y la cosa en cuanto conocida. En dos pasajes claros, Tomás de Aquino explica su punto de vista sobre este tema: "De ahí que a la composición y división del entendimiento corresponda algo de parte de la realidad; sin embargo, está constituida en la realidad de una manera diferente de como está en el entendimiento. Pues el objeto propio del entendimiento humano es la quididad de la cosa material que cae bajo [la percepción de] los sentidos y la imaginación... Sin embargo, la composición por el entendimiento difiere de la composición en la realidad. Pues las cosas que se combinan en la realidad son diversas, mientras que la composición del entendimiento es un signo de la identidad de las cosas que se combinan". [51] "Así pues, puesto que lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que el entendimiento se conforma a la cosa entendida, es necesario que el aspecto de lo verdadero pase del entendimiento a la cosa entendida, de modo que también la cosa entendida se dice verdadera en cuanto tiene alguna relación con el entendimiento." [52]

Según Tomás de Aquino, el ser es el principio del conocimiento. Es un hecho dado e indemostrable que, en última instancia, el pensamiento se basa en la cosa y que lo que conoce el racional es lo real. Por eso, Tomás de Aquino no ve ninguna necesidad de elaborar su epistemología antes de su teología natural. Comienza con un conocimiento del ser finito y sobre eso construye su conocimiento del Ser infinito. Además, como observa acertadamente Eric Mascall, es tan innecesario exponer la propia epistemología antes de empezar a hablar de Dios como lo es entender la fisiología humana antes de empezar a caminar. [53]

Aquino no pregunta cómo sabemos que conocemos la realidad. Es obvio que la conocemos. Esta es una pregunta que los filósofos se han hecho desde la época de Kant. Los seguidores de Aquino responden de dos maneras básicas a esta pregunta. Existe la escuela de los neotomistas, como el cardenal Mercier, León Noel, G. Picard y otros de la Universidad de Lovaina, conocidos como realistas críticos. Afirman que, aunque estamos seguros de que hay un mundo de cosas más allá de nuestro pensamiento, no obstante debemos someter esta certeza a la crítica y establecer la verdad de que realmente conocemos el ser. Sostienen que, aunque la mente comienza con las cosas, en filosofía debemos comenzar con el conocimiento que la mente tiene de las cosas y no con las cosas mismas. La epistemología es una crítica y una crítica es lógicamente anterior a una metafísica. [54]

Otros tomistas creen que la filosofía postkantiana ha hecho una suposición gratuita al negar lo que es más obvio para el realista, a saber, que es algo que conocemos y no nada. Wilhelmsen, por ejemplo, dice: "Un realista tomista no tiene necesidad de seguir los pasos del realismo crítico cuando intenta 'salvar la brecha' entre la mente y las cosas. El tomista se niega a admitir cualquier brecha entre la mente y las cosas. Por lo tanto, se niega a construir un puente donde no es necesario. Se niega a separar el conocimiento sensorial del conocimiento intelectual porque los encuentra juntos, no separados". [55]

Se sostiene que justificar nuestro conocimiento de la realidad por algo distinto de la realidad misma es basar el conocimiento en la no realidad. "Pero si la verdad sobre el ser no es lo suficientemente fuerte como para actuar como fundamento de la filosofía, si no es evidente, si necesita una verdad previa que la garantice, entonces el principio absolutamente primero de la filosofía no será la verdad sobre el ser; será alguna otra verdad." [56] Wilhelmsen continúa: "De ello se sigue, por tanto, que un 'realismo crítico' es una contradicción en sus términos. O bien la verdad de que 'el ser existe' es la primera entre todas las verdades evidentes, o no lo es. Si no lo es, entonces el realismo no es realismo... Lo 'crítico' se traga al 'realista' en una comedia filosófica en la que los metafísicos intentan justificar que lo que dicen está más allá de toda necesidad de justificación." [57]

Como realista, el propio Aquinate respondería a la pregunta de cómo sabemos que los primeros principios se basan en la realidad señalando que es innegable. Porque no se puede saber acerca de la realidad que no se puede saber nada acerca de ella, a menos que se sepa algo acerca de ella. Para Aquinate los primeros principios de todo tipo, ya sean lógicos u ontológicos,

no son directamente demostrables, pero sí indirectamente innegables. Si fueran susceptibles de ser probados, no serían primeros principios. La única manera posible de defenderlos es indirectamente, mostrando que es contraproducente negarlos, o mejor, indicando que toda negación de que podemos conocer la realidad misma presupone y afirma un conocimiento de la realidad. "Así como los primeros principios son indemostrables en la medida en que son primeros, así también cualquier demostración directa de la validez ontológica de los primeros principios es imposible." [58]

Garrigou-Lagrange sostiene que "esta validez ontológica no puede demostrarse por un método directo, pues, al igual que la necesidad de los primeros principios, es una verdad inmediatamente evidente. El sujeto y el predicado inmediatamente conectados no admiten un término medio demostrativo". Por lo tanto, "todo lo que podemos hacer es explicar el significado del sujeto y del predicado... pues un intento de demostración resultaría simplemente en un círculo vicioso, ya que uno tendría que asumir como verdadero lo que queda por demostrar, a saber, la validez ontológica de los primeros principios". [59] Los primeros principios pueden no ser directamente demostrables, pero en realidad son innegables. Y es un primer principio que el ser es lo que es, y que lo que es puede ser conocido.

El origen epistemológico de los primeros principios

En cierto sentido, esta discusión es lógicamente anterior a la precedente, ya que no podemos discutir lo que no poseemos de algún modo. Sin embargo, también es fiel al orden de Aquino discutir lo que sabemos antes de saber exactamente cómo lo sabemos. En un pasaje muy claro y completo, Aquino explica todo el proceso psicológico del origen de nuestro conocimiento de los primeros principios:

> Así, pues, la investigación en todas las ciencias especulativas se remonta a algo dado previamente, que no es necesario aprender ni descubrir (de lo contrario habría que llegar al infinito), sino que se conoce naturalmente. Tales son los principios indemostrables de la demostración (por ejemplo, que todo todo es mayor que su parte, etc.), a los que se reducen todas las demostraciones en las ciencias. Tales son también los primeros conceptos del intelecto (por ejemplo, el ser, la unidad, etc.), a los que deben reducirse todas las definiciones en las ciencias. De lo cual resulta claro que las únicas cosas que podemos conocer en las ciencias especulativas, ya sea por demostración o por definición, son las que se encuentran dentro del ámbito de estos principios conocidos naturalmente. Ahora bien, estos principios son revelados al hombre por la luz del intelecto agente, que es algo natural

> para él... Así pues, nuestro conocimiento de los principios antes mencionados comienza en los sentidos y en la memoria, como es evidente por el filósofo [Aristóteles, *Posterior analytics,* II, 19, 100a 3-9]. Por consiguiente, estos principios no nos llevan más allá de lo que podemos conocer a partir de los objetos captados por los sentidos. [60]

Todo conocimiento comienza en la sensación

Todo conocimiento comienza en la sensación, pero la capacidad de la mente para conocer es lógicamente anterior a la sensación. Es decir, todo lo que está en la mente estuvo primero en los sentidos, excepto la mente misma. "Pero el intelecto humano... está en potencia con respecto a las cosas inteligibles, y es al principio como una tabla limpia en la que nada está escrito, como dice el filósofo [61] ". [62] Además, "aunque el intelecto es superior a los sentidos, sin embargo, en cierto modo recibe de los sentidos, y sus primeros y principales objetos se fundan en las cosas sensibles". [63] Sin embargo, la mente tiene una capacidad innata, a priori, para conocer, de lo contrario sería imposible para ella conocer incluso los primeros principios. Esta capacidad reside en lo que Tomás de Aquino llama intelecto agente (activo).

La necesidad del intelecto agente

Para pasar de la sensación, que como tal sólo proporciona un conocimiento de los singulares, al conocimiento de los principios universales, es necesario que haya la acción de algo que sea superior a la sensación, como lo universal es superior a lo individual. Tal es el intelecto agente. «La verdad no proviene enteramente de los sentidos. Pues se necesita la luz del intelecto agente, por medio de la cual conocemos la verdad de las cosas cambiantes de manera inmutable, y discernimos las cosas mismas a partir de su semejanza». [64] Aquino describe además el papel del intelecto agente de la siguiente manera: «El intelecto posible no puede tener conocimiento actual de los principios excepto a través del intelecto agente. Porque el conocimiento de los principios se recibe de las cosas sensibles... Pero los inteligibles no pueden recibirse de las cosas sensibles excepto a través de la abstracción del intelecto agente». [65]

En resumen, entonces, todo el proceso de conocer los primeros principios es éste: "Pues los primeros principios se conocen por la luz natural del mismo intelecto agente; no se adquieren a través del razonamiento, sino sólo a través de esto... que sus términos se vuelven conocidos. Lo cual se produce por este [proceso]: la memoria se toma de las cosas sensibles, y la experiencia se toma de la memoria, y el conocimiento de esos términos se deriva de la experiencia; y cuando estos [términos] se conocen, las

proposiciones comunes de esta clase se conocen, que son los principios de las artes y las ciencias ". [66]

Los primeros principios surgen de juicios, no de aprensiones

No debe pensarse que la mente aprehende (primer acto del entendimiento) los primeros principios abstrayendo su naturaleza de las cosas sensibles. Propiamente hablando, los primeros principios, así como los demás conocimientos, se encuentran en los juicios (segundo acto del entendimiento). "El entendimiento humano debe entender necesariamente por composición y división [juicio]". "No adquiere el conocimiento perfecto de una cosa por la primera aprehensión, sino que primero aprehende algo de la cosa, como la quididad, que es el objeto primero y propio del entendimiento; y luego entiende las propiedades, accidentes y diversas disposiciones que afectan a la esencia. Así, necesariamente relaciona una cosa con otra por composición o división; y de una composición y división necesariamente pasa a otra, y esto es razonamiento". [67]

"La perfección del entendimiento es la verdad tal como se conoce. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad reside en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento que conoce lo que es una cosa. Pero el entendimiento puede conocer su propia conformidad con la cosa inteligible, pero no la aprehende conociendo de una cosa lo que es. Sin embargo, cuando juzga que una cosa corresponde a la forma que aprehende de ella, entonces conoce y expresa primero la verdad. Esto lo hace componiendo y dividiendo". [68]

El conocimiento intelectual de los primeros principios se basa en el juicio que se hace sobre los objetos del conocimiento sensible. En primer lugar, por vía de la sensación y la abstracción, el intelecto aprehende que las cosas son y algo de lo que son. Luego, por vía del juicio, la mente conoce que el ser es y el no ser no es. De estos juicios surge el primer principio del conocimiento de que "el ser no es el no ser", que es el principio de no contradicción.

Un problema epistemológico

A partir del estudio de los primeros principios, de su certeza y de nuestra certeza de ellos, se plantean varios problemas para una teoría tomista del conocimiento. Aquí se considerarán brevemente tres de ellos.

¿Cómo pueden conocerse los primeros principios a partir de la sensación?

"Se puede objetar que, según Aristóteles [*Posterior analytics, I, c.* 13], el juicio universal del que proceden todas las deducciones sólo puede conocerse por inducción. E incluso Santo Tomás podría pensarse que apoya esta opinión

[*Posterior analytics,* I, lect. 29]". [69] Éste es el problema que más tarde acentuaron Hume y los empiristas: si todo conocimiento comienza en la sensación, si la mente es una tabla rasa al nacer, si no tenemos ideas innatas, ¿cómo puede entonces nuestro conocimiento elevarse por encima del flujo de la experiencia empírica? ¡Sólo el flujo puede provenir del flujo!

La respuesta, por supuesto, es el intelecto agente, que nos permite obtener más de los datos de los sentidos que de los datos de los sentidos. "En cada hombre hay un cierto principio de conocimiento, a saber, la luz del intelecto agente, a través del cual ciertos principios universales de todas las ciencias se entienden naturalmente tan pronto como se proponen al intelecto". [70] Aunque todo conocimiento comienza en la sensación, no se limita al conocimiento sensible. [71] Lo que la mente conoce por la sensación no son meramente sus sensaciones sino la esencia de las cosas en y a través de las sensaciones por la actividad del intelecto agente. De hecho, "no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en el sentido, excepto el intelecto mismo". [72]

¿En qué sentido los primeros principios son conocimiento "natural"?

Tomás de Aquino se refiere al conocimiento de los primeros principios como "natural" y "no por adquisición". [73] Sin embargo, si estos principios generales deben conocerse primero para poder conocer algo en absoluto, y si en última instancia encuentran su origen, como todo conocimiento, en los sentidos, ¿no estamos discutiendo en un círculo vicioso? ¿No nos vemos obligados a aceptar la teoría platónica del conocimiento innato o el argumento de Locke de que los principios no se conocen primero en absoluto y no sirven como fundamento de ningún otro conocimiento? De hecho, Tomás de Aquino incluso utiliza la palabra "innato" para referirse a los primeros principios. "Los primeros principios de los que tenemos conocimiento innato son ciertas semejanzas de la verdad increada. Cuando juzgamos sobre otras cosas a través de estas semejanzas, se dice que juzgamos sobre las cosas a través de principios inmutables o a través de la verdad increada". [74]

En otros lugares, se dice que los primeros principios se adquieren por un "hábito natural", [75] una "inclinación natural", [76] como "divinamente inculcado en nosotros por Dios".77 [Se] dice que tenemos un conocimiento natural de los primeros principios78 [o] una comprensión de los primeros principios que "sigue a la naturaleza humana misma" [79.] Aquino habla de que la mente está "naturalmente dotada" de principios "no conocidos por la investigación" pero que "nos son otorgados por la naturaleza" [.80]

Todo este énfasis en lo "natural" y lo "innato" parecería ser completamente contrario a la clara afirmación de que todo conocimiento comienza en los sentidos. ¿Cómo puede ser a posteriori y, sin embargo, innato? Gilson responde a este problema señalando que "estos gérmenes preformados de los que tenemos conocimiento natural son los primeros principios... Decir que preexisten no significa que el intelecto los posea actualmente, independientemente de la acción que los cuerpos ejercen sobre nuestra alma; significa simplemente que son los primeros inteligibles a los que nuestro intelecto puede llegar al partir de la experiencia sensible. La intelección de estos principios no es más innata que las conclusiones de los argumentos deductivos, pero mientras que descubrimos los primeros de manera natural, tenemos que llegar a los segundos mediante un esfuerzo de búsqueda". [81]

Otros comentaristas no están tan seguros de que esto sea todo lo que Aquino quiere decir con estas afirmaciones sobre nuestra inclinación natural a la verdad. Sullivan sugiere que el conocimiento "innato" y "natural" también puede significar que los primeros principios son principios reguladores en todos los procesos intelectuales, y que están en la mente cuando ésta comienza a actuar. [82] No preceden a la conciencia, pero están allí en nuestra naturaleza cuando comenzamos a actuar y tenemos a Dios como su Causa Ejemplar.

¿Cuál es la condición previa para conocer los primeros principios?

La respuesta a los dos primeros problemas epistemológicos ha dado lugar a un tercero, a saber: si es necesario postular el intelecto agente y una inclinación natural a la verdad para explicar la certeza acerca de los primeros principios, ¿cómo podemos explicar entonces la capacidad del intelecto agente para reconocer los primeros principios o nuestro apetito natural por la verdad? ¿Quiere esto decir que el intelecto utiliza inconscientemente los primeros principios (desde el momento en que comienza a actuar) para llegar a un conocimiento consciente de los primeros principios? Es decir, ¿son los primeros principios las categorías mismas del pensamiento (para tomar prestado un término kantiano) que Dios imprime en nuestra naturaleza y con las que somos capaces de pensar sobre las cosas? En cierto sentido, Tomás de Aquino da una respuesta afirmativa a esta pregunta, pues los primeros principios son la estructura misma de lo racional por la que se conoce lo real y, por lo tanto, el intelecto, en virtud de su propia naturaleza, está predispuesto a la verdad.

Sullivan parece señalar lo siguiente: “La persona que realiza el juicio de sentido no es consciente explícitamente de estos principios en ese momento, pero se le pueden extraer de manera fácil e instantánea mediante preguntas. Por lo tanto, se puede decir que posee principios virtualmente o habitualmente, desde el comienzo de su vida cognitiva. Esto es lo que se quiere decir cuando se dice que los primeros principios “vienen por naturaleza y se conocen naturalmente”. [83]

Si tomamos en serio lo que dice Tomás de Aquino sobre la "inclinación natural", parecería que sostiene una forma de realismo, a medio camino entre el intuicionismo y el empirismo puro. Dice, por ejemplo, que "decir que una inclinación natural no está bien regulada es derogar al autor de la naturaleza... De la misma manera, la verdad del conocimiento natural es de una clase, y la verdad del conocimiento infuso o adquirido es de otra". [84]

El conocimiento natural no es ni "infundido" a priori ni "adquirido" a posteriori. Se conoce naturalmente porque tenemos la capacidad natural o "forma" para ello. Tomás de Aquino define la inclinación natural de esta manera: "Cada potencia del alma es una forma de la naturaleza y tiene una inclinación natural hacia algo. Por lo tanto, cada potencia desea, por apetito natural, el objeto que le conviene". [85]

Además, esta inclinación no es voluntaria, sino que está impresa en su naturaleza misma por Dios. «Toda inclinación de cualquier cosa, ya sea natural o voluntaria, no es otra cosa que un impulso recibido del arquero. Por lo tanto, todo agente, ya sea natural o voluntario, alcanza su fin divinamente designado, como si fuera por su propia voluntad». [86] Se describe como un «apetito natural», lo que demuestra una vez más que es parte de nuestra naturaleza misma tender a la verdad de los primeros principios. «El apetito natural es aquella inclinación que cada cosa tiene, por su propia naturaleza, hacia algo; por lo que, por su apetito natural, cada potencia desea lo que le conviene». [87]

Aquino hace una contribución significativa a la epistemología. Mediante una síntesis única, une los elementos a priori y a posteriori del conocimiento. Los humanos tienen una capacidad o forma innata y natural para la verdad de los primeros principios que está arraigada en su propia naturaleza por Dios. Tienen primeros principios de una manera virtual y natural como condición previa de toda actividad cognitiva. Y cuando esta capacidad innata se llena con el contenido de la experiencia sensorial, podemos llegar, mediante la reflexión consciente, a un conocimiento de los primeros principios, que, como parte fundamental de nuestra naturaleza, nos

permiten tener conciencia de ellos. [88] Es decir, solo podemos conocer los primeros principios si estamos ejercitándonos en ellos para conocerlos; de lo contrario, no tendríamos medios por los cuales pudiéramos conocerlos. Los tenemos por vía de la operación antes de conocerlos por vía de la conciencia.

CAPÍTULO 7. LA REALIDAD

PARA TOMÁS DE AQUINO, LO QUE VERDADERAMENTE CONOCEMOS ES LA REALIDAD. El estudio de la realidad se llama metafísica ("más allá de la física"). La forma en que se ve la realidad es parte de la cosmovisión de cada uno. El cristianismo está comprometido con una cosmovisión específica llamada teísmo. El teísmo se ha comprometido con una de las preguntas más básicas que plantea la metafísica: ¿la realidad es una o múltiple? Aquino responde que es múltiple, ya que hay más de una realidad. Está el Creador y también todas sus criaturas. Así que para el cristiano la realidad es múltiple (pluralismo), no una (monismo).

Sin embargo, Dios es realmente diferente de su creación. Esto es fundamental para una visión cristiana de la realidad. La forma en que Tomás de Aquino desarrolla su posición es una importante contribución al debate de larga data entre el monismo y el pluralismo. La esencia de su visión se encuentra en su primer pero crucial librito *Sobre el ser y la esencia.* Estaba dedicado a sus hermanos asociados, estudiantes de teología, que deseaban comprender la esencia de la posición de Tomás de Aquino. [1]

El desafío del monismo

El monismo, en contraste con el teísmo cristiano, sostiene que toda la realidad es una. Parménides de Elea (hacia el año 485 a. C.) planteó originalmente el problema con el que los pensadores posteriores tuvieron que lidiar y al que Tomás de Aquino dio su respuesta única. El argumento de Parménides sentó las bases para respuestas posteriores. Cada una de las principales alternativas puede considerarse como una respuesta a su dilema.

El contexto histórico

Parménides sostiene que hay dos formas de investigación que son directamente contrarias:

> Ven ahora y te diré cuáles son los únicos caminos de investigación que se pueden pensar: el primero, que es y no puede no ser, es el camino de la persuasión, porque conduce a la Verdad; el segundo, que no es y no debe ser, te digo que es un camino impensable, porque no podrías saber lo que no es (es decir, lo imposible) ni expresarlo ·

O una cosa es o no es, no hay término medio. «Pues nunca se probará que lo que no es es». [3] «Por lo tanto, es necesario que sea completamente o

que no sea». [4] «Tampoco es divisible, puesto que todo es igual; ni hay más aquí y menos allá... sino que todo está lleno de lo que es. Por lo tanto, todo es continuo». [5] En otras palabras, el ser es un todo homogéneo e indivisible.

El argumento filosófico

La esencia del argumento de Parménides es que no puede haber más de una cosa (monismo absoluto). Pues si hubiera dos cosas, entonces tendrían que diferir. Pero para que las cosas difieran, deben diferir o bien por ser o bien por no ser. Pero como el ser es lo que las hace idénticas, no pueden diferir por ello. Tampoco, por otra parte, pueden diferir por no ser, pues el no ser no es nada, y diferir por nada es no diferir en absoluto. Por lo tanto, para Parménides no puede haber una pluralidad de seres sino sólo un único ser indivisible: un monismo rígido.

Las alternativas pluralistas al monismo

Las alternativas al monismo son pocas y dolorosas para los pluralistas (como los teístas cristianos). Básicamente, hay cuatro alternativas al monismo. [6] Cada una es un intento de mostrar cómo puede haber muchos seres. La necesidad de que los cristianos den una explicación inteligible de lo que creen es fundamental en este punto, porque si es increíble creer que Dios es diferente de sus criaturas, entonces todo el sistema cristiano de creencias se desmorona. Puesto que es deber del cristiano hacer inteligible lo creíble (véase el capítulo 5), debe buscarse una respuesta al monismo. Aquino proporciona precisamente esa respuesta, que surge naturalmente de las posibilidades lógicas y del contexto histórico de su época. Otros antes de Aquino habían propuesto soluciones al problema, pero ninguna tuvo éxito.

Las dos primeras formas de pluralismo, que llamaremos atomismo y platonismo, afirman que los muchos seres difieren por el principio del no ser. Las dos últimas concepciones —aristotelismo y tomismo— sostienen que los muchos seres difieren en su esencia. Sólo esta última es una solución satisfactoria para un teísta cristiano.

Atomismo: las cosas se diferencian por su absoluta no existencia

Los atomistas antiguos, como Leucipo y Demócrito, sostenían que el principio que separa a un ser (átomo) de otro es absolutamente nada (es decir, el no ser). Llamaron a este principio el Vacío. Para ellos, el ser es pleno y el no ser es un vacío. Los átomos, que no difieren en absoluto en su esencia, están separados por el espacio diferente que ocupan en el Vacío (espacio vacío). [7] Esta diferencia, sin embargo, es meramente extrínseca. No hay ninguna diferencia intrínseca en los átomos (seres).

Leucipo consideraba que el todo era uno, inmóvil, increado y limitado... Postulaba innumerables elementos en perpetuo movimiento —a saber, los átomos— y sostenía que el número de sus formas era infinito... Suponía que la naturaleza de los átomos era compacta y llena; eso, decía, era el ser, y movía el vacío, al que llamaba no-ser y sostenía que existía no menos que el ser. De la misma manera, su colaborador Demócrito de Abdera postulaba como principios lo lleno y lo vacío. [8]

En resumen, la respuesta de los atomistas a Parménides fue que hay muchos seres (átomos) que se diferencian por su no existencia. Cada ser ocupa un espacio diferente en el Vacío que, en sí mismo, es absolutamente Nada. Por supuesto, esta no es una respuesta adecuada a Parménides, ya que él simplemente señalaría que diferir en absolutamente nada es no tener absolutamente ninguna diferencia en absoluto. ¡Y no tener absolutamente ninguna diferencia es ser absolutamente lo mismo! El monismo triunfa sobre el atomismo.

Platonismo: las cosas difieren por su no existencia relativa

Platón, con la ayuda de Parménides, [9] vio la falacia de la posición atomista (a la que se parecía su propia visión anterior de las Formas [ideas] indivisibles detrás de todas las cosas), [10] Platón creía que todas las cosas en este mundo tienen un arquetipo ideal detrás de ellas. Esta Idea (o Forma) es el mundo real. Todas las cosas en este mundo de nuestra experiencia son sólo "sombras" del mundo real en virtud de su participación en esta Forma verdadera. Por ejemplo, cada ser humano individual en este mundo participa en una forma universal de humanidad en el mundo de las Ideas. Platón adoptó más tarde la opinión de que las Formas (o Ideas) no están separadas indivisible e inrelativamente por el no ser absoluto, sino que están relacionadas por el principio del no ser relativo. "Encontraremos necesario, en defensa propia, poner en tela de juicio ese pronunciamiento del padre Parménides y establecer por la fuerza principal que lo que no es, en algún sentido tiene ser, y a la inversa, lo que es, en cierto modo no es". [11]

Así, por el principio del no ser relativo (también llamado el "otro" [12]), Platón creía que podía haber muchas Formas (seres) diferentes y así evitar el monismo. Cada Forma se diferenciaba de las demás en que no era esa otra Forma. Toda determinación se hacía por negación.

Por ejemplo, el escultor determina lo que la estatua es en relación con la piedra quitando lo que no se desea. Asimismo, cada Forma se diferencia de todas las demás Formas por negación. Lo que es, está determinado por lo que

no es. Por ejemplo, una silla se distingue de todo lo demás en la habitación en que no es la mesa, el suelo o la pared. Esto no significa que la silla no sea absolutamente nada. Es algo en sí misma, pero no es nada en relación con otras cosas. Es decir, no es esas otras cosas.

Parménides no se habría impresionado por el intento de Platón de eludir los cuernos de su dilema, pues simplemente se habría preguntado si había alguna diferencia entre los seres mismos. Si no, entonces habría señalado que todos esos seres (Formas) deben ser idénticos. En resumen, no hay muchos seres sino uno solo.

Aristotelismo: las cosas difieren como seres simples

Tanto el atomista como el platónico tomaron un lado del dilema parmenídeo, diferenciando las cosas por su no existencia. Aristóteles y Tomás de Aquino tomaron el otro lado del dilema, intentando encontrar una diferencia en los seres mismos. Ambos sostienen que hay muchos seres que son esencialmente diferentes. Aristóteles sostiene que estos seres son metafísicamente simples, mientras que Tomás de Aquino los considera metafísicamente compuestos. [13]

Aristóteles argumentó que había una pluralidad (cuarenta y siete o cincuenta y cinco [14]) de seres o motores inmóviles, que están separados entre sí en su propio ser. Estos seres (motores) causan todo el movimiento en el mundo, cada uno operando en su propio dominio cósmico separado. Cada uno es una Forma pura sin materia (que se usa para diferenciar las cosas en este mundo). Esta pluralidad de Formas sustanciales totalmente separadas no tiene nada en común o comunidad de ser en absoluto. No pueden estar relacionadas entre sí, [15] y son completamente distintas. En las propias palabras de Aristóteles,

> 16 Pero como lo que se mueve debe ser movido por algo, y el primer motor debe ser en sí mismo inmóvil, y el movimiento eterno debe ser producido por algo eterno y un movimiento único por una sola cosa, y como vemos que además del simple movimiento espacial del universo, que decimos que produce la sustancia primera e inmóvil, hay otros movimientos espaciales, los de los planetas, que son eternos... cada uno de estos movimientos también debe ser causado por una sustancia a la vez inmóvil en sí misma y eterna. En efecto, la naturaleza de los astros es eterna precisamente porque es una cierta clase de sustancia, y el motor es eterno precisamente porque es una cierta clase de sustancia, y el motor es eterno y anterior a lo movido, y lo que es anterior a una sustancia debe ser una sustancia. Evidentemente, entonces, debe haber sustancias que sean el mismo número que los

movimientos de los astros, y eternas en su naturaleza, e inmóviles en sí mismas, y sin magnitud, por la razón antes mencionada .

Por supuesto, Parménides le preguntaría a Aristóteles en qué sentido los seres simples pueden diferir en su ser mismo. Las cosas compuestas de forma y materia pueden diferir en que esta materia particular es diferente de aquella materia, aunque tengan la misma forma. Pero ¿en qué se diferencian las Formas (Seres) puras entre sí? No tienen ningún principio de diferenciación. Pero si no hay diferencia en su ser, entonces su ser es idéntico. La solución de Aristóteles tampoco evita el monismo.

Tomismo: Las cosas difieren como seres complejos

La cuarta alternativa pluralista al monismo parmenídeo está representada por Tomás de Aquino, quien, al igual que Aristóteles, busca la diferencia dentro de los seres mismos. Pero a diferencia de Aristóteles, que postula seres simples, Tomás de Aquino cree que todos los seres finitos están compuestos en su ser mismo. Sólo Dios es un Ser absolutamente Simple, y sólo puede haber un Ser así (Dios). Puede haber otros tipos de seres, a saber, seres compuestos. Los seres pueden diferir en su ser mismo porque puede haber diferentes tipos de seres. [17]

Dios, por ejemplo, es un tipo infinito de ser. Todas las criaturas son tipos finitos de seres. Dios es pura actualidad (acto); todas las criaturas están compuestas de actualidad (acto) y potencialidad (potencia). Por lo tanto, las cosas finitas difieren de Dios en que tienen una potencialidad limitante; Dios no la tiene. Las cosas finitas pueden diferir entre sí en términos de si su potencialidad está completamente actualizada (como en los ángeles) o si se está actualizando progresivamente (como en la humanidad). La esencia (qué) y la existencia (ser) de todas las criaturas son distintas. La esencia y la existencia de Dios, por otro lado, son idénticas. Por supuesto, Aquino no fue el primero en hacer la distinción real en los seres finitos, pero "nadie antes de Tomás hizo una referencia tan constante a esta verdad ni la empleó de tantas maneras como fuente de otras verdades". [18]

DIOS

Santo Tomás sostiene que "la existencia es algo distinto de la esencia o quiddidad, a menos que tal vez haya algo cuya quiddidad sea su misma existencia". [19] Esto es así porque "toda esencia o quiddidad puede ser concebida independientemente de la condición de que se conozca algo acerca de su existencia", pero "ninguna esencia puede ser concebida sin aquellas cosas que son partes de la esencia ". [20]

Por supuesto, Dios debe ser uno y único porque es imposible que una multiplicación de algo se efectúe excepto en virtud de la adición de alguna diferencia... Pero si se pone algo que es existencia sola de modo que la existencia misma sea subsistente, esta existencia no recibe una adición de diferencia, ya que entonces no sería existencia sola sino existencia y más allá de eso alguna forma. [21]

De esto "se sigue necesariamente que en cualquier cosa, excepto en esto (la existencia pura y única), su existencia debe ser una cosa y su quididad o naturaleza o forma otra". [22]

Sobre esta base, Santo Tomás construye una prueba de la existencia de Dios, a saber, que todo lo que pertenece a algo o es causado por principios de su naturaleza... o le llega por algún principio extrínseco... Pero no puede ser que la existencia misma sea causada por la forma o quididad de la cosa, causada, digo, como por medio de una causa eficiente, porque así algo traería su propio ser a la existencia, lo cual es imposible. Por lo tanto, se sigue que todo aquello cuya existencia es distinta de su naturaleza, tiene existencia por otra. [23]

ÁNGELES

Sólo Dios es Actualidad Pura; en él no hay potencia (pasiva) en absoluto. Por tanto, es simplemente uno sin multiplicidad en absoluto. Por otra parte, "puesto que la potencia y el acto están puestos en las inteligencias [ángeles], no será difícil encontrar una multitud de inteligencias, lo que sería imposible si no hubiera potencia en ellas". [24] Por tanto, la única forma en que un ángel se diferencia de otro "es según su grado (medida) de potencia y acto, de modo que una inteligencia superior que está más próxima al primero (ser) tiene más acto y menos potencia, y así con los demás". [25] El alma humana, como la inteligencia más baja, tiene la mayor potencia de todas las inteligencias y por esta razón se compara "a una tabla sobre la que nada está escrito". [26]

Los ángeles de Aquino son como las Formas puras de Aristóteles. No tienen materia en ellas, pero difieren entre sí. Pero a diferencia de Aristóteles, Aquino mantiene que estas Formas angélicas están compuestas de esencia y existencia. Su esencia (forma) es simple, pero esta forma está compuesta de actualidad y potencialidad. No son Actualidad Pura (como Dios). Los ángeles tienen la potencialidad de no ser, mientras que Dios no puede no ser. Por lo tanto, a diferencia de las Formas de Aristóteles (motores inmóviles), los ángeles de Aquino pueden diferir en su ser. Cada uno tiene su propio acto de

ser, porque cada uno tiene su propia potencialidad. La Actualidad Pura no puede diferir de la Actualidad Pura, pero cualquier cosa compuesta de actualidad y potencialidad puede diferir tanto de la Actualidad Pura como de otras actualidades con diferentes potencialidades.

SERES HUMANOS

Para Santo Tomás de Aquino, «algunas sustancias son... simples y otras son compuestas, y en ambas hay una esencia». [27] Pero las esencias de las «sustancias simples tienen una existencia [*esse*] más exaltada ». [28] En una esencia humana individual hay una composición de forma (alma) y materia (cuerpo).

Además, no puede decirse que una de estas dos cosas por sí sola se llame esencia, pues es evidente que la materia sola no es la esencia de la cosa, porque es por medio de su esencia como la cosa es cognoscible y ordenada en su especie y género... De lo dicho resulta claro que la esencia es lo que se significa por la definición de la cosa. [29]

Esto es, "en las sustancias compuestas el nombre de esencia significa aquello que está compuesto de materia y forma." [30] "De donde se sigue que la esencia en virtud de la cual una cosa se llama ser no es solo la forma, ni solo la materia, sino ambas." [31] Es lo que los griegos llamaban *ousia.*

Ahora bien, en las cosas compuestas de forma y materia, «el principio de individuación es la materia». No la materia en general, «sino sólo la materia signada [des-signada]», es decir, esta materia en oposición a aquella materia. Por tanto, es «esta» la que distingue una cosa material de otra. Por ejemplo, el género humano en cuanto tal tiene carne y huesos, pero Juan es *esta* carne y *estos* huesos. El género humano en cuanto tal tiene carne y huesos absolutamente, mientras que el ser humano individual no los tiene. «En consecuencia, es claro que la esencia de Sócrates y la esencia del hombre no difieren excepto en lo signado y lo no signado». [32]

De lo cual se sigue que el género humano, considerado en sentido genérico, no es ni uno ni múltiple, pues si la pluralidad fuera esencial a la naturaleza humana, nunca podría haber un solo ser humano. «De modo semejante, si la unidad perteneciera a su *ratio* [noción], entonces sería una y la misma de Sócrates y de Platón, ni podría ser múltiple como muchos». [33] De lo cual se sigue que «es falso decir que la esencia del hombre, en cuanto hombre, tiene existencia en este singular, porque si la existencia en este singular se aplicara al hombre en cuanto hombre, entonces (el hombre) nunca existiría fuera de este singular». [34]

Así pues, Dios no tiene forma finita; los ángeles son formas finitas simples; y los humanos son un compuesto de forma y materia. Pero la forma tanto de los ángeles como de los humanos está compuesta de esencia y existencia. Dios, por otra parte, no tiene composición. Su esencia es su existencia, es decir, es de su esencia existir. Por tanto, Dios no puede ser múltiple, pero las criaturas sí. Dios y las criaturas, entonces, pueden diferir en sus propios seres, ya que son diferentes tipos de seres. Una criatura puede diferir de otra en que tienen diferentes potencialidades. De esta manera única, Aquino proporciona una respuesta al antiguo dilema planteado por el monismo. Las cosas difieren en su ser porque hay diferentes tipos de seres. Parménides se equivocó porque asumió que el "ser" siempre se entiende unívocamente. Aquino, por otra parte, ve que el ser es análogo, que se entiende de maneras similares pero diferentes. Todos los seres son iguales en que todos son actuales. Los seres finitos se diferencian de un Ser infinito en que tienen diferentes potencialidades que se han actualizado.

En resumen: hay un triple modo de tener una esencia en las sustancias. Un modo es como Dios, cuya esencia es su propia existencia... Según el segundo modo, la esencia se encuentra en las sustancias intelectuales creadas en las que la esencia es otra que su existencia, aunque su esencia sea sin materia... Y, por lo tanto, en tales sustancias no se encuentra una multitud de individuos en una especie... En el tercer modo, la esencia se encuentra en las sustancias compuestas de materia y forma... Y, por lo tanto... en ellas es posible una multiplicación de individuos en una especie, debido a la división de la materia signada. [35]

La superioridad de la posición de Aquino

El valor de la postura de Aquino se manifiesta tanto en su propia racionalidad como en la improbabilidad de sus alternativas. La postura de Parménides, en cambio, violenta nuestra experiencia de una multiplicidad de seres diferenciados pero interrelacionados. Pero si un monismo rígido es inaceptable, parece que sólo hay cuatro alternativas pluralistas básicas.

El atomismo intenta explicar la multiplicidad afirmando que el no ser absoluto —el Vacío— es lo que separa a un ser de otro. Pero seguramente esta respuesta es insuficiente. Porque, como señala dolorosamente Parménides, diferir en aquello que es absolutamente inexistente es no diferir en absoluto. Y si no hay distinción real, entonces no hay distinción en la realidad en absoluto. Todo es uno.

El platonismo utiliza el no ser relativo como principio de diferenciación. Es decir, si bien admite que las cosas difieren por el no ser, sostiene que el no ser existe de alguna manera, aunque sea "distinto" del ser. Es decir, la diferenciación se produce por negación. Un ser se distingue de otro no por lo que es sino por lo que no es; no es diferente por el ser sino por el no ser. En otras palabras, el factor diferenciador no está dentro del ser sino fuera del ser; no es ni real ni actual. Pero nada que sea externo al ser puede ser el principio de diferenciación *dentro* del ser. Pero si no hay una diferencia real dentro de la naturaleza de las cosas, entonces en realidad no hay ninguna diferencia entre ellas: el viejo dilema parmenídeo en una forma diferente.

La multiplicidad aristotélica de sustancias simples y separadas no tiene principio de individuación en absoluto. Aristóteles no invoca ni el no ser absoluto ni el relativo para explicar cómo puede haber muchos seres simples y separados. Esta concepción no sólo carece de principio de diferenciación, sino que, como señaló Plotino, carece de principio de unificación. Es decir, no hay nada que coordine las operaciones separadas de los muchos motores primarios.

El tomismo sostiene que la multiplicidad es posible porque hay diferentes tipos de ser. Esto es posible porque hay una distinción real entre existencia y esencia. Es decir, el ser no es un todo homogéneo e indiferenciado. Más bien, el ser creado es una composición dinámica de esencia y existencia, es decir, de los principios correlativos de potencia y acto. La cuestión no es "ser" o "no ser", sino "¿qué tipo de ser?". Por lo tanto, las cosas difieren entre sí por el tipo de ser o actualidad que son. El ser no se predica de las cosas unívocamente, porque entonces todas serían una sola. Ni se predica de las cosas de manera equívoca, porque entonces todas serían totalmente diferentes y aisladas. Más bien, el ser se predica de las cosas analógicamente: cada esencia tiene ser a su manera distinta. Cada cosa tiene su único modo de ser. En otras palabras, la "esencia", el principio de diferenciación, es real. Es "parte" del ser mismo de las cosas, un principio co-constitutivo. Esto no quiere decir que la esencia sea real antes de su conexión con la existencia o independientemente de ella. [36] La realidad de la esencia está en su correlación con la existencia. Por lo tanto, una esencia existente es real.

En resumen, la distinción real dentro del ser *(ens)* entre esencia (*essentia*) y existencia (*esse*) Parece ser la única respuesta satisfactoria al problema parmenídeo de la unidad y la pluralidad. Sin una analogía del ser no hay manera de explicar la multiplicidad. En la univocidad del ser las cosas o no

están relacionadas o son idénticas. Además, si el ser se toma unívocamente, entonces sólo puede haber un ser; todo ser es entonces idéntico (la igualdad total no deja lugar a ninguna diferencia en el ser). Además, si el ser se toma equívocamente, entonces no puede haber más de un ser. Porque si esto es ser y todo lo demás es totalmente diferente de él, entonces todo lo demás es no-ser. Porque lo que es totalmente diferente del ser sería no-ser. La única manera de evitar la conclusión monista que se sigue de una visión equívoca o unívoca de los seres es adoptar una visión analógica. Y la única manera en que el ser puede ser analógico es si hay dentro del ser tanto el principio de unificación como el principio de diferenciación. Aquino los llama, respectivamente, *esse* y *essentia,* que están relacionados como la actualidad lo está con la potencialidad. Como los seres finitos tienen diferentes potencialidades (esencias), estos seres finitos pueden diferenciarse en la realidad cuando estas potencialidades se actualizan o se traen a la existencia en diferentes tipos de ser.

¿Qué es el ser? El ser es lo que es. El ser puede ser simple (actualidad pura) o complejo (actualidad y potencialidad). No puede haber dos seres absolutamente simples. Un ser simple (sin potencialidad) puede –de hecho, debe– diferenciarse de los seres complejos. Por lo tanto, sólo puede haber un Ser puro y simple, pero hay muchos seres con una mezcla de acto y potencia. Sólo uno *es* Ser; todo lo demás *tiene* ser. De esta manera, Tomás de Aquino proporciona la única respuesta adecuada al monismo.

¿Debemos olvidar al viejo Aquino? Si es así, entonces debemos recordar al viejo Parménides, ya que nadie más cuestiona adecuadamente su argumento a favor del monismo y, por lo tanto, no habría una manera racional de creer en el teísmo cristiano. Si nunca debemos recordar la respuesta del viejo Aquino al monismo, entonces sí lo haremos con el argumento del viejo Parménides a favor del monismo. En el ámbito de la metafísica, parece muy parecido a si se trata de Aquino o de Parménides. De los dos, la visión de Aquino es la única que tiene en cuenta nuestros sentidos y nuestro intelecto.

CAPÍTULO 8. LA NATURALEZA DE DIOS

La visión que tiene Santo Tomás de Aquino de Dios es parte integral de su visión de la realidad (metafísica). Su exposición está profundamente arraigada en la autorrevelación de Dios. Cita continuamente la Biblia para apoyar su posición. Esto es cierto no sólo en sus numerosos comentarios sobre las Escrituras (véase el capítulo 4), sino también en sus escritos teológicos. [1] Por ejemplo, al hablar de la inmutabilidad de Dios, cita Malaquías 3:6: "Yo, el Señor, no cambio". Al defender la autoexistencia de Dios (aseidad), cita Éxodo 3:14, donde Dios le dice a Moisés: "YO SOY EL QUE SOY".

La visión de Dios de Aquino se enmarca en la tradición teísta clásica de Agustín y Anselmo. Aquino es el mayor teísta clásico que haya escrito extensamente sobre el tema. Lo que distingue a los teístas clásicos de los teístas no clásicos es su creencia de que Dios es un Ser absolutamente simple, infinito, eterno e inmutable. Muchos teístas contemporáneos niegan uno o más de estos atributos de Dios. Esta desviación es el resultado de la teología de proceso de Alfred North Whitehead y sus seguidores, incluidos Charles Hartshorne, John Cobb, David Griffin, Schubert Ogden y Lewis Ford. Su visión de que Dios es finito, temporal y cambiante también se conoce como teísmo neoclásico, panenteísmo (Todo en Dios) y teísmo bipolar. Incluso muchos teólogos católicos romanos y evangélicos sostienen modificaciones de esta visión, que a menudo se denomina teísmo abierto. Clark Pinnock (*The Most Moved Mover*), Gregory Boyd, John Sanders y Richard Swinburne son defensores de esta visión. Si bien no llegan hasta el final a la Teología del Proceso (Panteísmo), sin embargo, generalmente niegan atributos cruciales del Dios del teísmo clásico, incluyendo la inmutabilidad, la eternidad, la simplicidad, la impasibilidad y el conocimiento previo infalible de los actos libres futuros.

La naturaleza de Dios

Santo Tomás defiende todos los atributos tradicionales de Dios, entre ellos la inmutabilidad, la eternidad, la simplicidad, la unidad y la infinitud. De hecho, se anticipa a muchas objeciones "modernas" y responde a ellas con asombrosa profundidad.

Pura actualidad

Dios es Acto Puro (Actualidad) como tal, Él no medido por ninguna potencialidad. Todo lo que tiene potencia es creado. Porque ninguna potencia puede actualizarse a sí misma. Por lo tanto, debe haber una Actualidad Pura que actualice toda otra potencialidad que exista. Los ángeles son actos en cuanto recibidos en formas puras que reciben completamente su actualidad de la creación. La humanidad es acto en cuanto recibido en forma/materia (alma/cuerpo) que recibe progresivamente la actualidad. En resumen, Dios realmente perdura, pero perdura como Actualidad Pura. Como no tiene potencialidad, no puede perdurar progresivamente. Perdura de una manera mucho más elevada: como Actualidad Pura. Dicho de otra manera, toda criatura *tiene* ser. Pero sólo Dios *es* Ser, puro y simple. Él es un Ser necesario y tal debe existir necesariamente. Él es un Ser que no puede *no* ser. Sólo un ser contingente (una criatura) tiene la posibilidad (potencialidad) de no ser (existir). Por lo tanto, si Dios es un Ser Necesario, entonces Él no tiene potencia. Él es Actualidad Pura.

Sencillez

Santo Tomás de Aquino consideraba que la simplicidad era un atributo importante de Dios. A menudo se refiere a ella cuando habla de otros atributos. La simplicidad significa que Dios no tiene partes. Es indivisible. Su simplicidad se desprende de su Pura Actualidad, ya que todo lo que tiene partes tiene potencialidad, la potencialidad de ser dividido. Por lo tanto, lo que no tiene potencialidad (es decir, Pura Actualidad) no puede tener partes. Debe ser absolutamente simple. Además, Dios es infinito y no es posible tener un número infinito de partes, ya que no importa cuántas tengas, siempre se puede agregar una más. Finalmente, todo lo que está compuesto de partes que forman un todo debe haber tenido un compositor. Pero Dios es la Primera Causa Incausada. Por lo tanto, no puede tener partes. Entonces, Dios es absolutamente simple e indivisible en Su Ser.

La inmutabilidad de Dios

En su épica *Summa theologiae,* Tomás de Aquino pregunta si Dios es completamente inmutable. [2] Ofrece tres argumentos básicos a favor de la inmutabilidad de Dios. El primero se basa en el hecho de que un Dios de Pura Actualidad ("Yo Soy") no tiene potencialidad, pues todo lo que cambia tiene potencialidad, pero no puede haber potencialidad en Dios (él es Pura Actualidad). Por lo tanto, se sigue que Dios no puede cambiar.

El segundo argumento a favor de la inmutabilidad de Dios se desprende de su simplicidad. Si todo en un ser cambiara, entonces no sería el

mismo ser sino un ser enteramente nuevo. De hecho, tal fenómeno no sería un cambio sino la aniquilación de una cosa y la creación de algo enteramente nuevo. Ahora bien, si en cada cambio en un ser algo permanece igual y algo no, entonces debe estar compuesto de estos dos elementos (es decir, lo que cambia y lo que no cambia). Pero un ser absolutamente simple, como Dios, no tiene composición. Por lo tanto, se sigue que Dios no puede cambiar.

El tercer argumento a favor de la inmutabilidad de Dios comienza con su absoluta perfección. Dios es, por su propia naturaleza, un ser absolutamente perfecto. Si le faltara alguna perfección, no sería Dios. Para cambiar, hay que conseguir algo nuevo. Pero conseguir una nueva perfección es carecer de ella. Por tanto, Dios no puede cambiar. Si lo hiciera, no sería Dios. Más bien, habría sido un ser carente de alguna perfección, no el Dios absolutamente perfecto que es.

Santo Tomás de Aquino también sostiene que sólo Dios es inmutable. [3] Todas las criaturas existen sólo por la voluntad del Creador. Fue su poder el que las trajo a la existencia, y es su poder el que las mantiene existiendo. Por lo tanto, si retirara su poder, dejarían de existir. Pero todo lo que puede dejar de existir no es inmutable. Porque dejar de existir es un cambio, y los seres inmutables no pueden cambiar. Por lo tanto, sólo Dios es inmutable; todo lo demás podría dejar de existir.

La eternidad de Dios

Dios no es temporal1, [4] sino que está más allá del tiempo. Aquino ofrece varios argumentos en apoyo de esta conclusión. En primer lugar, todo lo que existe en el tiempo puede medirse en términos de sus antes y después. Sin embargo, un ser inmutable no tiene antes ni después; siempre es el mismo. En consecuencia, Dios debe ser atemporal.

El segundo argumento a favor de la eternidad de Dios se desprende de su inmutabilidad y pone de relieve otro aspecto del tiempo. Todo lo que es temporal tiene estados sucesivos, uno tras otro. Pero, como ser inmutable, Dios no tiene estados cambiantes, uno tras otro. La inmutabilidad implica necesariamente eternidad. [5] Por lo tanto, Dios no puede ser temporal (en el tiempo).

No sólo Dios es eterno, sino que sólo él es eterno. [6] La razón de esto es que sólo Dios es esencialmente inmutable, ya que todas las criaturas pueden dejar de existir. Pero, como hemos visto, la eternidad se sigue necesariamente de la inmutabilidad. Se sigue, entonces, que sólo Dios es esencialmente eterno.

Santo Tomás distingue la eternidad del tiempo sin fin de varias maneras. [7] En primer lugar, todo lo que es esencialmente un todo es esencialmente diferente de lo que tiene partes. La eternidad difiere del tiempo en este sentido (la eternidad es un ahora; el tiempo tiene ahora y entonces). Por lo tanto, la eternidad es esencialmente diferente del tiempo. En otras palabras, la eternidad de Dios no está dividida; está toda presente para él en su eterno ahora. Por lo tanto, debe ser esencialmente diferente del tiempo que llega solo momento a momento.

En segundo lugar, el tiempo infinito no es eternidad, sino más bien tiempo. La eternidad, en cambio, difiere del tiempo en su naturaleza (es decir, en esencia, no meramente accidentalmente). El tiempo infinito difiere del tiempo sólo accidentalmente porque es simplemente una prolongación del tiempo. Por tanto, la eternidad es esencialmente diferente del tiempo infinito.

En tercer lugar, el tiempo infinito puede calcularse en términos de antes y después. Por lo tanto, el tiempo infinito no es lo mismo que la eternidad. Lo eterno es inmutable, pero lo que puede medirse en términos de antes y después ha cambiado. De ello se deduce, entonces, que lo eterno no puede ser el tiempo infinito. Debe ser algo cualitativamente diferente, no cuantitativamente.

En cuarto lugar, Aquino sostiene que existe una diferencia crucial entre el "ahora" del tiempo y el "ahora" de la eternidad. [8] El "ahora" del tiempo es móvil, mientras que el "ahora" de la eternidad no lo es. La eternidad no es móvil de ninguna manera. El "ahora" eterno es inmutable, pero el "ahora" del tiempo siempre está cambiando. Por lo tanto, no pueden ser lo mismo. Solo hay una analogía entre el tiempo y la eternidad, no una identidad. El ahora de Dios no tiene pasado ni futuro; el ahora del tiempo sí.

Algunos han llegado a la conclusión errónea de que Tomás de Aquino no cree en la duración de Dios simplemente porque rechaza la temporalidad en Dios. Tomás de Aquino aborda explícitamente esta cuestión. Sostiene que la duración se produce mientras exista la actualidad. Pero las tres perduran de diferentes maneras. La eternidad (Dios) perdura sin ninguna potencia. El evo (los ángeles) perdura con una potencia completamente actualizada. El tiempo (la humanidad) perdura con una potencia actualizada progresiva. De ello se deduce, entonces, que la diferencia esencial proviene de la condición de la actualidad que se mide.

Otra forma de entender la diferencia entre la eternidad de Dios y el tiempo es reconocer que el tiempo es un cambio accidental, no un cambio

sustancial. Un cambio sustancial es un cambio en lo que algo *es,* y Un cambio accidental es un cambio en lo que algo *tiene.* Aquino señala que el tiempo es un cambio accidental. Y solo la humanidad, no Dios ni los ángeles, tiene cambios accidentales. Por lo tanto, solo la humanidad está en el tiempo. Aunque los ángeles experimentan un cambio sustancial (creación), esto no involucra tiempo. El único modo de ser que existía antes de que comenzaran los ángeles era un modo eterno (Dios). El tiempo no comienza con los ángeles porque el tiempo implica un cambio accidental y los ángeles no experimentan cambios accidentales.

Un cambio sustancial (para la humanidad o para los ángeles) no es un cambio en el tiempo. Porque ningún cambio sustancial tiene un antes y un después en el tiempo. La eternidad es un polo y el tiempo el otro. Por lo tanto, el cambio sustancial para la humanidad es un cambio *hacia* o *desde* el tiempo, pero no un cambio *en* el tiempo. Pero Dios no puede cambiar sustancial o accidentalmente. Como es un Ser Necesario, no puede dejar de existir. Y como es un Ser simple, no tiene accidentes. Por lo tanto, Dios no puede ser temporal de ninguna manera, ya que el tiempo implica cambio.

La unidad de Dios

Santo Tomás ofrece tres argumentos a favor de la unidad de Dios. [9] El primero se basa en la simplicidad de Dios. Un ser absolutamente simple no puede ser más que uno, ya que para ser más de uno debe haber partes. Un ser simple no tiene partes. Un ser absolutamente simple no es divisible. Dios es un ser absolutamente simple. Por lo tanto, Dios no puede ser más que un ser.

En segundo lugar, la perfección de Dios es un argumento a favor de su unidad. Si existieran dos o más dioses, tendrían que ser diferentes. Y para ser diferentes, uno debe tener lo que le falta al otro. Pero a un ser absolutamente perfecto no le puede faltar nada. Por lo tanto, sólo puede haber un Ser absolutamente Perfecto.

En tercer lugar, la unidad de Dios se puede inferir de la unidad del mundo. El mundo está compuesto de cosas diversas. Las cosas diversas no se unen a menos que estén ordenadas. Pero el mundo tiene una unidad ordenada. Por lo tanto, debe haber un Ordenador del mundo.

Santo Tomás sostiene que la unidad esencial se explica mejor por un ordenador que por muchos ordenadores, pues uno es la causa esencial de la unidad, pero muchos son sólo la causa accidental de la unidad. Por lo tanto, es razonable inferir que sólo hay una causa del mundo, no muchas. En resumen, este es un universo, y un universo exige una causa unitaria (es decir, Uno).

La relatividad de Dios

Una de las críticas al teísmo clásico es que un Dios eterno e inmutable no puede relacionarse con un mundo cambiante. Aquino anticipa esta objeción y la trata extensamente bajo varios títulos.

En primer lugar, hay una relación real entre el Dios inmutable y el mundo cambiante. [10] Hay tres tipos de relaciones: una en la que ambos términos son ideas (por ejemplo, lo mismo es lo mismo que sí mismo); una en la que ambos términos son reales (por ejemplo, una cosa pequeña comparada con una cosa grande); y una en la que uno es real y el otro es una idea (por ejemplo, en el lado derecho).

Puesto que las criaturas dependen realmente de Dios, pero Dios no depende realmente de ellas, se relacionan como reales con una idea. Es decir, Dios *conoce* la relación de dependencia, pero no la *tiene*. Por lo tanto, cuando hay un cambio en la criatura, no hay cambio en Dios. Cuando una persona se mueve de un lado a otro de una columna, por ejemplo, la columna no cambia; la persona cambia en relación con la columna. Por lo tanto, si bien la relación entre Dios y las criaturas es real, Dios no es en ningún sentido dependiente en esa relación.

Aquino sólo niega las relaciones *de dependencia*, no todas las relaciones reales. Niega que Dios cambie en su relación con el mundo, no que haya cambios reales en la relación de Dios con el mundo.

La relación real pero inmutable de Dios con el mundo se hace aún más clara cuando Aquino trata la cuestión de cómo el Dios eterno se relaciona con el mundo temporal. [11] Sostiene que las relaciones temporales existen sólo en las ideas de Dios sobre las cosas temporales, pero no realmente. Por ejemplo, crear es una relación temporal. Pero Dios no es una criatura. Por lo tanto, para tener una relación con el mundo temporal, Dios no tiene que ser temporal. En resumen, no tiene más sentido decir que Dios tiene que ser temporal para relacionarse con un mundo temporal que decir que tiene que ser una criatura para crear.

Dios está realmente relacionado con las criaturas como su Creador. Pero las criaturas están realmente relacionadas con Dios porque él es su Creador. La verdadera relación de dependencia, pues, reside en la criatura, no en el Creador. Por tanto, la relación de Dios con las criaturas es real y no meramente ideal. Pero es una verdadera relación de dependencia por parte de las criaturas, no por parte de Dios. [12]

El conocimiento de Dios

Si Dios es absolutamente simple, ¿cómo puede conocerse a sí mismo? Todo conocimiento implica tanto un conocedor como un conocido. Pero Dios no tiene tal dualidad; él es completamente simple. En el autoconocimiento, el conocedor y lo conocido son idénticos. Por lo tanto, Dios sólo puede conocerse a sí mismo a través de sí mismo. [13] En resumen, Dios se conoce a sí mismo por sí mismo y en sí mismo. Y dado que Dios es simple, se sigue que se conoce a sí mismo simplemente.

Además, Dios también se conoce perfectamente a sí mismo. Algo es conocido perfectamente cuando su potencial para ser conocido se realiza completamente. Y no hay ninguna potencialidad no realizada en Dios, ya que él es actualidad completa (Actualidad Pura). Por lo tanto, Dios se conoce perfectamente a sí mismo. Su autoconocimiento está completamente actualizado. [14]

El hecho de que Dios se conozca perfectamente a sí mismo no significa que Dios no pueda conocer el mal, pues el conocimiento perfecto de las cosas debe incluir el conocimiento de todo lo que les puede ocurrir. Y el mal puede ocurrir a las cosas buenas (como una corrupción de ellas). Por lo tanto, Dios puede conocer el mal. Pero las cosas son cognoscibles sólo en la forma en que son (existen). Y el mal existe sólo como una privación en las cosas buenas (pero no en sí mismo). Por lo tanto, Dios conoce el mal como una privación en un bien, pero no conoce el mal en sí mismo, de la misma manera que la oscuridad es conocida por la luz, pero no en sí misma. [15]

Además, el conocimiento de Dios es idéntico a su esencia. Si los actos de conocimiento de Dios fueran realmente distintos de su esencia, entonces estarían relacionados como el acto con la potencia. Pero en Dios no puede haber potencia, pues él es el acto puro. Por lo tanto, el conocimiento de Dios y su esencia son realmente idénticos. [16] Esto no significa, sin embargo, que Dios no pueda conocer otras cosas además de sí mismo, pues Dios es la causa eficiente de todas las cosas.

Todos los efectos preexisten en sus causas eficientes. Por lo tanto, todo lo que existe debe preexistir en Dios, que es su causa eficiente. Y Dios se conoce perfectamente a sí mismo. Pero conocerse perfectamente a sí mismo implica conocer todas las diversas clases de perfección en sí mismo, así como las que pueden participar de su semejanza. Por lo tanto, se sigue que Dios conoce perfectamente todo lo que existe en cuanto que todas ellas preexisten en él. [17]

Puesto que Dios es inmutable y su conocimiento es idéntico a su esencia, ¿significa esto que Dios no puede conocer cosas cambiantes? En absoluto. Porque Dios conoce todo en un eterno ahora, incluyendo el pasado, el presente y el futuro. Y Dios conoce el futuro antes de que suceda en el tiempo. Por lo tanto, cuando el tiempo cambia, el conocimiento de Dios no cambia, ya que lo conocía de antemano. En otras palabras, Dios sabe lo que hacemos, pero no la forma en que lo hacemos. Dios conoce todo el tiempo desde (en) la eternidad, pero sabe lo que hay antes y lo que hay después del ahora temporal de la historia humana. [18]

Del mismo modo, Dios es uno, pero conoce muchas cosas. Dios conoce perfectamente su propia esencia. Y conocer perfectamente su esencia implica conocerla según todos los modos por los que puede ser conocida, es decir, en sí misma y en cuanto participada por las criaturas. Cada criatura tiene su propia forma propia en la que es como Dios. Se sigue, por lo tanto, que Dios conoce la forma o idea de cada criatura tal como está modelada según él.

En resumen, el fundamento de lo que Dios conoce es su propia esencia, pero la extensión de lo que conoce no se limita a esa única esencia, sino que alcanza a todas las cosas que son como ella. [19] El conocimiento que Dios tiene de todas las cosas en sí mismo no significa que sólo conozca las demás cosas en general, pero no en particular. Pues el conocimiento de Dios se extiende hasta su causalidad. Y la causalidad de Dios se extiende a las cosas singulares, ya que él es la causa de cada cosa individual. Luego Dios conoce las cosas singulares. [20]

Además, Dios tiene un conocimiento perfecto de todo. Conocer algo sólo en general pero no en particular es un conocimiento impropio. Dios conoce todo correctamente. Por ejemplo, no conoce los radios simplemente conociendo el centro; conoce los radios así como el centro. Esto se demuestra además por el hecho de que el conocimiento perfecto implica la capacidad de distinguir una cosa de otra. Dios no sólo sabe lo que las cosas tienen en común sino también en qué se diferencian. Por lo tanto, Dios conoce todas las cosas en sus esencias individuales. Pero todas las cosas preexisten en el conocimiento de Dios. Por lo tanto, todas las cosas preexisten en el conocimiento de Dios no sólo con respecto a su existencia sino también con respecto a sus esencias individuales. Además, al conocerse a sí mismo perfectamente, Dios conoce perfectamente todas las diferentes formas en que sus perfecciones pueden ser compartidas por otros. Porque hay dentro de la esencia de Dios todo el conocimiento de todos los tipos posibles de cosas que

su voluntad podría actualizar. Por lo tanto, Dios conoce todas las cosas particulares que podrían ser actualizadas. [21]

Dios sabe las mismas cosas que nosotros, pero no las conoce de la misma manera que nosotros. Nuestro conocimiento es discursivo, pasando de premisas a conclusiones. En el conocimiento humano hay una doble discursividad: cuando una cosa se conoce después de otra y cuando una cosa se conoce a través de otra. Pero Dios no puede conocer las cosas secuencialmente, ya que es atemporal y conoce todas las cosas eternamente a la vez. Tampoco puede Dios conocer las cosas inferencialmente, ya que es simple y conoce todas las cosas a través de la unidad de sí mismo. Por lo tanto, Dios no puede conocer nada discursivamente. [22]

Dios conoce las cosas distintas de sí mismo por sí mismo, no de manera sucesiva ni inferencial, sino simultánea e intuitivamente. En resumen, Dios conoce los efectos creados en sí mismo, pero no por sí mismo de manera discursiva. [23] Esto no es una imperfección en el conocimiento de Dios, sino una perfección. Pues el conocimiento de Dios es más perfecto precisamente porque no tiene que conocer las cosas discursivamente a través de sus causas, sino que las conoce directa e intuitivamente. [24]

Dios no sólo conoce todas las cosas en sí mismo y por sí mismo, sino que también causa todas las cosas por su conocimiento y su Ser. Su Ser es la causa de todos los demás seres. Pero el Ser y el conocimiento de Dios son idénticos. Por lo tanto, Dios causa todas las cosas por su conocimiento. [25] Esto no significa que la creación sea eterna porque él es eterno. Porque Dios causa todas las cosas tal como son en su conocimiento. Pero que la creación sea eterna no estaba en el conocimiento de Dios (esto lo acepta Tomás de Aquino por fe en la autoridad de la Escritura). Por lo tanto, aunque el conocimiento de Dios es eterno, la creación no es eterna. [26]

Dios no sólo conoce lo actual, sino también lo potencial. Conoce tanto lo que es como lo que podría ser. Dios puede conocer todo lo que es real de cualquier manera que pueda ser conocido. Ahora bien, tanto lo actual como lo potencial son reales. Sólo lo imposible no tiene realidad. Por lo tanto, todo lo potencial es real. Siendo así, se sigue que Dios puede conocer tanto lo potencial como lo actual. [27] Esto significa que Dios puede conocer lo futuro contingente, es decir, las cosas que dependen del libre albedrío. Pues el futuro es un potencial que preexiste en Dios. Y Dios conoce todo lo que existe en sí mismo como causa de esas cosas. [28] Además, como Dios es un Ser atemporal, conoce todo el tiempo en un eterno ahora. Pero el futuro es parte del tiempo. Por lo tanto, Dios conoce el futuro, incluidos los actos libres que se realizarán

en él. Por supuesto, todo lo que Dios conoce lo conoce infaliblemente, ya que no puede errar en su conocimiento. Y como Dios conoce lo futuro contingente, se sigue que también él lo conoce infaliblemente. Son contingentes en cuanto a su causa inmediata (la libre elección humana), pero necesarias en cuanto al conocimiento de Dios. Dios puede hacer esto sin eliminar la libre elección, pues un ser omnisciente puede conocer todo aquello que no es imposible de conocer. Y no es imposible para un ser atemporal conocer un fin necesario que se produce por un medio contingente.

En resumen, Dios puede saber que lo que puede ser debe ser, pero que no puede ser. Por lo tanto, un ser omnisciente (Dios) sabe como necesariamente verdaderos todos los futuros contingentes. Esto lo puede hacer porque sabe necesariamente que lo que será debe ser. Es decir, si será y Dios lo sabe, entonces lo que él sabe acerca de lo que será debe ser verdadero. Una mente omnisciente no puede equivocarse acerca de lo que sabe. Por lo tanto, la afirmación: "Todo lo conocido por Dios debe ser necesariamente" es verdadera si se refiere a la afirmación de la verdad del conocimiento de Dios, pero falsa si se refiere a la necesidad de los eventos contingentes. [29]

La voluntad de Dios

30 Dios no sólo sabe, sino que también quiere. En efecto, donde hay entendimiento hay también voluntad, pues la voluntad sigue al entendimiento. Y en Dios hay entendimiento. Por tanto, en Dios hay también voluntad. Además, toda naturaleza tiende a su propio fin o bien. Cuando el fin es racional, la inclinación es racional. Pero la inclinación racional hacia el propio bien inteligible es lo que se entiende por voluntad. Y Dios tiene inclinación racional hacia el bien de su propia naturaleza. Por tanto, Dios tiene voluntad ·

Aunque Dios tiene voluntad, no cambia, pues el objeto de su voluntad es él mismo, es decir, la bondad divina. Y lo que está en uno mismo no necesita ningún movimiento exterior para alcanzarlo. Por tanto, Dios no necesita moverse fuera de sí mismo para alcanzar su propio fin. Es decir, la esencia de Dios es su propio fin; no hay fin fuera de Dios. Y la voluntad es una inclinación hacia el propio fin. Por lo tanto, hay voluntad en Dios en cuanto que se inclina hacia su propio bien. Además, la voluntad también ama y se deleita en lo que se posee. Dios ama y se deleita en la posesión de su propia naturaleza. Por lo tanto, Dios tiene voluntad en el sentido de deleite, pero no en el sentido de deseo. [31]

32 Dios quiere cosas distintas de sí mismo en sí mismo y por sí mismo. Dios no es otro que sí mismo, pero puede querer cosas distintas de sí mismo

en sí mismo. Porque la voluntad implica una relación. Por tanto, aunque Dios no es otro que sí mismo, quiere cosas distintas de sí mismo. [33] Así como Dios entiende otras cosas por sí mismo, así también quiere otras por sí mismo.

34 En efecto, lo que se mueve por sí mismo a actuar no es movido por otro. Por lo tanto, Dios no es movido por otro cuando quiere crear por sí mismo. [35] Pero al querer cosas distintas de sí mismo, Dios no es movido por ninguna insuficiencia en sí mismo, sino por la suficiencia en sí mismo, es decir, por su propia bondad. Por lo tanto, querer otras cosas por su propia suficiencia no denota ninguna insuficiencia en Dios. [36] Así como Dios conoce muchas cosas (verdad) por la unidad de su esencia, puede querer muchas cosas por la unidad (bien) de su voluntad.

Para Tomás de Aquino, Dios es un Ser Necesario y lo que quiere lo hace con necesidad. Pero hay dos maneras en que Dios quiere las cosas con necesidad. Puede querer cosas con absoluta necesidad –su propia bondad. Este Dios debe querer; no puede elegir otra cosa. O bien, Dios puede querer cosas con necesidad condicional, como querer la bondad de las criaturas. Este Dios no necesita querer, pero si lo quiere, por supuesto, no puede por ello no quererlo. Pero no tiene que quererlo para empezar. Ahora bien, todo lo que se quiere por necesidad condicional no es absolutamente necesario. La creación es querida por necesidad condicional.

37 Ciertamente, Dios quiere otras cosas por su propia bondad, pero no como algo que ella le exige. Dios puede existir sin querer otras cosas. Dios sólo necesita querer su propia bondad necesariamente y las demás cosas contingentemente. Por lo tanto, estas otras cosas no necesitan ser queridas con absoluta necesidad. Es necesario para la voluntad de Dios que él quiera su propia naturaleza necesariamente. Pero no es necesario para la voluntad de Dios que él quiera los bienes creados necesariamente. Por lo tanto, no es necesario que Dios quiera algo distinto de sí mismo. Pero Dios quiso cosas distintas de sí mismo. Dios debe haber querido estas otras cosas voluntariamente ·

Parece que Dios debe querer necesariamente las cosas. En efecto, como ser necesario, debe conocer necesariamente todo lo que conoce. Parece, pues, que debe querer necesariamente lo que quiere. A esto responde Tomás de Aquino: el conocimiento divino se relaciona necesariamente con la cosa creada conocida, porque el conocimiento existe en el Conocedor (Dios), que es uno con su esencia. Pero la voluntad divina no se relaciona necesariamente con la cosa creada querida, ya que la voluntad se refiere a las cosas tal como existen en sí mismas fuera de la necesidad de la esencia divina. Por tanto, Dios

conoce necesariamente lo que conoce, pero no quiere necesariamente lo que quiere. Además, todas las cosas que Dios conoce existen necesariamente en Dios, pero nada existe necesariamente fuera de él. Pero Dios sólo necesita querer necesariamente lo que es necesario a su propia naturaleza. Por lo tanto, Dios sólo necesita querer las demás cosas contingentemente, es decir, tal como existen en sí mismas fuera de él. [38]

Además, la voluntad de Dios es la causa de todas las cosas. En efecto, todas las cosas creadas preexisten en Dios según su naturaleza. El conocimiento de Dios es idéntico a su naturaleza. Por lo tanto, todas las cosas creadas preexisten en el conocimiento de Dios. Ahora bien, la voluntad es la inclinación a poner en acción lo que uno sabe. Por lo tanto, todas las cosas creadas fluyen de la voluntad de Dios. [39] Por supuesto, Dios debe otorgar el bien a todo lo que decide crear; Dios no puede crear el mal. Pero no es necesario que Dios quiera a otro ser o a otro bien que a sí mismo. Por lo tanto, Dios solo necesita otorgar el bien a lo que decide crear. [40]

En cuanto a si la voluntad de Dios tiene una causa, Aquino da una respuesta negativa. La voluntad de Dios *es* la causa de todas las cosas, y lo que es la causa de todo no necesita causa alguna. Porque en Dios los medios y el fin preexisten en la causa como queridos juntos. Por lo tanto, el fin querido no es la causa de la voluntad de Dios; más bien, su voluntad es la causa del fin (y los medios) queridos. Y dado que todas las cosas preexisten en la Causa Primera (la voluntad de Dios), entonces no hay causa para la voluntad de Dios (porque la voluntad de Dios es la Causa Primera y no hay causa de la Causa Primera; más bien, es la causa de todo lo demás [41]).

La voluntad de Dios nunca puede fallar, pues es la causa universal de todas las cosas. Por lo tanto, la voluntad de Dios nunca falla, sino que siempre se cumple, pues lo que cae de la voluntad de Dios en un orden vuelve a la voluntad de Dios en otro orden. Por ejemplo, lo que cae del orden de su favor vuelve al orden de su justicia. Los efectos particulares pueden fallar en las formas particulares, pero no en su forma universal. Por ejemplo, algo puede fallar en ser una persona o un animal, pero no puede dejar de ser un ser. Pero el fracaso de una causa particular está incluido en el éxito de la causa universal. Por lo tanto, cuando fallan las causas particulares, la causa universal no falla. Dios no puede fallar. [42]

43 Pero el Aquinate distingue entre la voluntad antecedente y la consecuente de Dios, no en relación con su voluntad en sí, sino en relación con la cosa querida. Dios quiere antecedentemente que todos se salven, pero quiere consecuentemente que algunos se pierdan, es decir, aquellos que la

justicia exige. Pero lo que se quiere antecedentemente no se quiere absolutamente, sino sólo condicionalmente. Sólo lo consecuente se quiere absolutamente en vista de todas las circunstancias. Por supuesto, Dios quiere algunas cosas por causas segundas. Y las primeras causas a veces se ven obstaculizadas por defectos en las causas segundas. Por ejemplo, la locomoción del cuerpo se ve obstaculizada por una pierna mala. Del mismo modo, la voluntad antecedente de Dios a veces se ve obstaculizada por un defecto en una causa segunda. Pero su voluntad consecuente nunca se ve frustrada. Porque las primeras causas universales no pueden ser obstaculizadas por causas segundas defectuosas, como tampoco la bondad como tal puede ser obstaculizada por el mal. Y Dios es la Primera Causa universal del ser. Por lo tanto, la voluntad de Dios no puede ser obstaculizada ·

Tampoco se puede cambiar la voluntad de Dios, pues él es omnisciente y lo que él sabe que será, será. La voluntad de Dios está en perfecta concordancia con su conocimiento. Por lo tanto, la voluntad de Dios es inmutable. Esto no significa que Dios no quiera que algunas cosas cambien, sino que la voluntad de Dios no cambia aunque sí quiera que otras cosas cambien. [44] Por supuesto, la Biblia habla de que Dios se arrepiente, pero Dios se arrepiente sólo en un sentido metafórico. En realidad, Dios sabía desde la eternidad si la gente se arrepentiría. Y la voluntad de Dios incluye causas intermedias como el libre albedrío humano. Así que Dios sabe lo que las causas intermedias elegirán hacer. Y la voluntad de Dios está en concordancia con su conocimiento inmutable. Por lo tanto, la voluntad de Dios nunca cambia, ya que él quiere lo que sabe que sucederá. Es decir, lo que se quiere por necesidad condicional no viola la libertad humana, ya que lo que se quiere está condicionado a que lo elijamos libremente. Dios quiere nuestra salvación sólo condicionalmente. Por lo tanto, la voluntad de Dios para la salvación no viola el libre albedrío humano; Lo utiliza.

La naturaleza de Dios defendida

La relevancia de Aquino es evidente en la crítica actual del teísmo clásico por parte de los teólogos del proceso. La razón para rechazar la visión de Dios de Aquino ha sido expresada con mayor fuerza por Schubert Ogden y Charles Hartshorne. Sus objeciones pueden presentarse en forma de cinco antinomias.

La antinomia de la creación

Ogden insiste en que si Dios es un Ser Necesario y, sin embargo, su voluntad es una con su esencia, entonces la creación no puede fluir libremente

de Dios, como pretendía Tomás de Aquino. Por lo tanto, si la creación es libre, entonces Dios no puede ser un Ser Necesario. Porque si Dios necesariamente quiso la creación, como lo exige su naturaleza, entonces no fue libre al crear. [45]

La respuesta de Aquino es sencilla y directa: "En cuanto a las cosas queridas por Dios, debemos observar que Él quiere algo de absoluta necesidad; pero esto no es cierto respecto de todo lo que Él quiere". Por ejemplo, "Dios quiere necesariamente el ser de Su propia bondad… Pero Dios quiere cosas distintas de Él en la medida en que están ordenadas a Su propia bondad como fines". [46] Es decir, Dios es bondad necesaria y debe querer esto necesariamente. Todas las demás cosas son contingentes y su bondad es querida contingentemente. Pues todo lo que está en la naturaleza de Dios está ahí necesariamente, pero no está en la naturaleza de Dios que todo fluya de Él necesariamente. [47] Por lo tanto, Dios puede ser un Ser Necesario y, sin embargo, la creación puede fluir de Él libremente. La objeción de Ogden no logra demostrar que la opinión de Aquino es incoherente.

La antinomia del servicio

Según Ogden, no hay ningún sentido significativo en el que se pueda servir al Dios de Aquino. [48] El servicio es hacer algo por Dios. Pero, según Aquino, Dios es inmutablemente perfecto y, por lo tanto, en realidad no hay nada que uno pueda hacer por él. ¿Qué podemos darle a un Ser que literalmente lo tiene todo? Para Ogden, Dios es "la perfección estáticamente completa". No hay nada que podamos añadirle.

En primer lugar, Ogden no entiende la visión que tiene Tomás de Aquino de Dios. Dios no es una "perfección estáticamente completa", sino un acto dinámico, una realidad pura. En segundo lugar, Tomás admitiría que no se puede añadir literalmente algo de perfección a la naturaleza del Ser absolutamente perfecto que es Dios. Pero, se apresuraría a añadir, esto no significa que no podamos hacer *nada* por Dios. Un Dios perfecto no *necesita* nuestro servicio, pero sí lo *quiere* . Es decir, no lo quiere porque le *falte* , sino porque se *deleita* en ello. La Escritura nos dice que "el Padre busca tales que le adoren" (Juan 4:23), para su gloria y para nuestro bien. ¿Qué podemos dar, entonces, al Dios que lo tiene todo? Adoración. Servicio. ¿Por qué? Porque lo quiere para su gloria y para nuestro bien. Por último, es absolutamente presuntuoso que criaturas finitas e imperfectas piensen que pueden añadir algo al Creador infinitamente perfecto. Sin embargo, es humillante saber que un Ser tan exaltado incluso quiere (aunque no necesita) nuestro servicio para lograr sus fines en el avance de su reino.

La antinomia de la relación

Según Ogden, el Dios de Aquino no tiene relación con el mundo, pues todas las relaciones genuinas implican dar y recibir, o dependencia mutua. Pero según Aquino, el mundo depende de Dios, pero Dios no depende del mundo. Pero si Dios es completamente independiente del mundo, entonces no tiene relación con el mundo. No puede realmente interactuar con el mundo, como lo describe la Biblia. [49]

En este caso, nuevamente, Aquino estaría de acuerdo en que Dios no depende del mundo, pero negaría que esto signifique que Dios no puede tener una relación real con el mundo. Afirmar, como lo hace Ogden, que todas las relaciones verdaderas implican una dependencia mutua es erróneo. Es un gran antropomorfismo. El hecho de que todas las relaciones reales entre criaturas impliquen una dependencia mutua no significa que esto sea así en lo que respecta a las relaciones de las criaturas con el Creador. Además, Aquino muestra claramente que existe una relación real entre las criaturas y el Creador; simplemente no es una relación en la que Dios depende de las criaturas. Dios y la humanidad están realmente relacionados, ya sea que la humanidad esté en el lado derecho o se mueva hacia el lado izquierdo. Pero es la humanidad la que cambia, no Dios. De la misma manera, Dios entra en relaciones reales con criaturas cambiantes, pero él no cambia; ellas sí. [50]

La antinomia de la realidad suprema

Hartshorne se opone a la visión de Dios de Aquino sobre la base de que Dios debe incluir toda la realidad o de lo contrario no puede ser supremo: "la suposición de que la realidad suprema no es todo-inclusiva implica que no es más que un constituyente de la totalidad, y por lo tanto no es la realidad suprema después de todo". [51]

Esta objeción se basa en un uso equívoco de la frase “incluir toda la realidad”. Si significa que Dios debe incluir toda la realidad en su Ser (esencia), entonces Aquino la rechazaría, ya que las criaturas no son parte de la esencia de Dios. Además, si esto es lo que significa, Hartshorne ha planteado la cuestión en favor de su panenteísmo (todo en Dios). Si, por otro lado, “incluir toda la realidad” significa incluirla en sí mismo o en su poder, entonces Aquino estaría de acuerdo. Porque toda la realidad preexiste en su Causa (Dios) ya sea actualmente (como lo hace la propia esencia de Dios) o potencialmente (como lo hace la creación). Es decir, Dios tiene el poder activo (capacidad) de crear algo distinto de sí mismo. En este sentido, es todo-inclusivo. Por otro lado, Dios no es idéntico a la creación. Si lo fuera, sería a la

vez creado e increado, necesario y contingente, lo cual es imposible. Finalmente, la objeción de Hartshorne se basa en un concepto unívoco del ser, mientras que Aquino muestra que el ser debe entenderse analógicamente (véase cap. 10). Si el ser es diferente en el Creador y en las criaturas, entonces su ser no es el mismo que el suyo. Por lo tanto, la objeción de Hartshorne fracasa. Porque cuando Aquino dice que el mundo está *en* Dios, no quiere decir que *sea* Dios. Preexiste en el poder de Dios, pero no coexiste con su naturaleza. La creación depende de Dios, pero al ser finita, no es idéntica a Dios.

La antinomia de la verdad contingente

Hartshorne también rechaza el teísmo tradicional porque existe "la contradicción de un Dios considerado sin propiedades accidentales, aunque tenga conocimiento de la verdad contingente. Así pues, sabe que existe un mundo que podría no haber existido... Y, aun así, ¡no se admitió que ninguna de sus propiedades o cualidades fuera contingente!" [52]

Pero ¿cómo puede Dios conocer lo contingente si es un Ser necesario cuyo conocimiento es idéntico a Su Ser? Una vez más, Tomás de Aquino respondió a este problema cientos de años antes. Todo el conocimiento de Dios es necesario, incluso su conocimiento de los contingentes. El simple hecho de que un acontecimiento sea contingente no significa que el conocimiento que Dios tiene de él también lo sea. Dios sabe todo lo que puede ser conocido (tanto actual como posible) de manera necesaria, incluso si una cosa conocida no es necesaria. Por ejemplo, Dios sabe con certeza lo que sucederá libremente. En las propias palabras de Tomás de Aquino, "las cosas conocidas son contingentes debido a sus causas próximas, mientras que el conocimiento de Dios, que es la causa primera, es necesario". [53] De modo que el acontecimiento es necesario desde el punto de vista del conocimiento de Dios, pero libre desde el punto de vista de su causa inmediata. No hay aquí ninguna contradicción.

Muchas de las cuestiones que hoy discuten los teólogos del proceso fueron anticipadas y respondidas por Aquino. Demuestra cómo Dios puede ser inmutable y, sin embargo, estar relacionado con un mundo cambiante. Así como una columna no cambia cuando una persona se mueve, Dios permanece inmutable en su relación con su mundo cambiante. Dios no depende del mundo; el mundo depende absolutamente de él.

La mayoría de las objeciones que se formulan contra la interpretación teísta tradicional del conocimiento de Dios se ven respondidas por la

distinción que hace Santo Tomás entre lo que Dios sabe y la manera en que lo sabe. Es evidente que un Ser eterno e inmutable no puede saber de la manera en que nosotros sabemos, ya que nosotros conocemos de una manera temporal y cambiante. Sin embargo, esto es una limitación para nosotros, no para Dios.

La teología protestante, ya sea calvinista o arminiana, depende de la idea de Santo Tomás de Aquino de que Dios es todopoderoso y omnisciente. Sin estos atributos no hay predestinación, ya sea basada en el conocimiento previo (como afirman los arminianos) o no (como sostienen los calvinistas). De hecho, si no se preservan los atributos metafísicos básicos de Dios, tal como los enuncia Santo Tomás de Aquino, entonces toda la teología ortodoxa católica y protestante se derrumba. He aquí otra razón poderosa para no descuidar la importante contribución de Santo Tomás de Aquino al debate contemporáneo sobre Dios.

CAPÍTULO 9. LA EXISTENCIA DE DIOS

Como cristiano, Santo Tomás de Aquino creía en la existencia de Dios porque Dios la había revelado en su Palabra (Gn 1,1). También creía que Dios se había revelado en su mundo (Ro 1,19-20). Por consiguiente, Santo Tomás de Aquino sostiene que es posible conocer a Dios a partir de su creación. Pero, contrariamente a la percepción popular, Santo Tomás dedicó muy poco tiempo a las pruebas de la existencia de Dios. En su enorme *Summa theologiae,* trata la cuestión sólo brevemente. [1]

Los argumentos a favor de la existencia de Dios

Aquino ofrece cinco argumentos para la existencia de Dios. Sus predecesores utilizaron formas de todos ellos. No tienen nada de especial, excepto quizás el sistema metafísico que implican. Muchos de ellos fueron utilizados por Platón y Aristóteles. Todos ellos fueron utilizados por Maimónides y otros teístas medievales antes de Aquino.

El argumento del movimiento

Este argumento se menciona en primer lugar porque resulta evidente para los sentidos que las cosas se están moviendo. El argumento puede enunciarse de la siguiente manera:

1. Las cosas cambian (siendo el movimiento la forma más evidente de cambio).
2. Todo lo que cambia tiene potencial de cambiar.
3. Pero ningún potencial puede actualizarse.
4. Y no puede haber una serie interminable de actualizadores.
5. Por lo tanto, hay un Primer Actualizador.

En apoyo de la cuarta premisa, Santo Tomás señala que una serie infinita es imposible porque los motores subsiguientes se mueven sólo cuando son movidos por el Primer Motor. De hecho, no puede haber ninguna causa eficiente intermedia entre la Primera Causa y el efecto, sólo causas instrumentales. El Primer Motor no es movido por ningún otro; y este Primer Motor es Dios.

El argumento de la causalidad eficiente

El segundo argumento de Aquino a favor de Dios se basa en una causa eficiente. Aristóteles sólo defendía a Dios como causa final (que tiene un propósito). Otros, como Platón, veían a Dios como una causa formal. Pero Aquino cree que todo lo que existe necesita una causa eficiente. El argumento se puede resumir de la siguiente manera:

1. Hay un orden de causas eficientes en el mundo.
2. Pero nada puede ser causa de su propio ser.
3. Y ninguna serie de causas eficientes puede causar su propio ser.
4. Por lo tanto, debe haber una Primera Causa Eficiente.

Santo Tomás apoya la segunda premisa argumentando que si algo fuera su propia causa eficiente, entonces sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Una serie infinita es imposible porque si no hay una Primera Causa entre las causas eficientes, no habrá una causa última, ni siquiera intermedia. Por lo tanto, es necesaria una Primera Causa Eficiente (Dios).

El argumento de los seres contingentes

El tercer argumento se basa en lo que Tomás de Aquino llama "seres posibles". Con esto se refiere a seres cuya existencia es posible. Los seres posibles se contrastan con un Ser Necesario que, por naturaleza, no tiene posibilidad de no existir. El argumento a partir de los seres contingentes se puede resumir de la siguiente manera:

1. Algunas cosas existen pero no pueden existir (es decir, seres posibles).
2. Y algo siempre ha existido.
3. Pero los seres posibles no se fundamentan en sí mismos.
4. Por lo tanto, debe haber un Ser Necesario.

En apoyo de la primera premisa, Tomás de Aquino observa que todo lo que llega a ser y deja de ser no puede ser un Ser Necesario, pues un Ser Necesario debe necesariamente ser. Sólo un ser contingente no puede ser. La segunda premisa implica el principio evidente de que nada no puede causar algo. Por lo tanto, si alguna vez hubo un estado de nada total, entonces siempre habría nada, ya que nada no puede dar lugar a algo. Como algo ahora es, entonces algo debe haber sido siempre. Además, lo único que puede fundamentar un ser contingente es un Ser Necesario, pues si en un momento no existía nada, habría sido imposible que algo hubiera comenzado a existir. Y si esto fuera cierto, incluso ahora no habría nada en existencia, porque lo que no existe comienza a existir sólo a través de algo que ya existe. Y el algo que siempre existió debe ser un Ser Necesario, no otro ser contingente. Por lo

tanto, debe haber un Ser Necesario como la causa de todos los seres contingentes (posibles).

El argumento de la gradación de la perfección

El argumento de la gradación de la perfección es, en un sentido, el más claro. [2] Aunque Aquino es aristotélico en su filosofía, este argumento parece muy "platónico". Se basa en la premisa de que existen grados de perfección entre las cosas finitas, siendo algunas más perfectas que otras. Sin embargo, al igual que los otros argumentos, se trata de un argumento que va del efecto a la causa, ya que Aquino insiste en que lo Superior es siempre la causa de lo inferior. El argumento puede resumirse de la siguiente manera:

1. Algunas cosas son más o menos perfectas.
2. La perfección mayor o menor sólo se puede conocer mediante la comparación con lo que es más perfecto.
3. Pero el máximo de una especie es la causa del resto de esa especie.
4. Por lo tanto, debe haber una Causa Más Perfecta.

La segunda premisa se basa en la verdad obvia de que no podemos saber que algo no alcanza el estándar a menos que ese estándar sea conocido. La tercera premisa se explica señalando que todas las cosas buenas son buenas solo porque participan de lo que es bueno. Por lo tanto, lo que tiene bondad en un grado u otro la tiene solo porque participa de lo que es la Bondad por su propia naturaleza. De esto, Aquino concluye que debe haber algo que sea la causa del ser, la bondad y toda otra perfección: Dios.

El argumento del diseño

El argumento final que ofrece Aquino se basa en lo que él llama "el gobierno del mundo". A diferencia de los tres primeros, que son básicamente argumentos de tipo cosmológico basados en la causalidad eficiente, [2] este es un argumento teleológico. A diferencia del argumento teleológico de William Paley que parte de un reloj y su causa eficiente (un relojero), este es un argumento basado en la causalidad final. Puede resumirse de la siguiente manera:

1. Todo agente, incluso el agente natural, actúa por un fin.
2. Pero lo que actúa por un fin manifiesta inteligencia.
3. Pero los agentes naturales no tienen inteligencia propia.
4. Por lo tanto, son dirigidos hacia su fin por alguna Inteligencia.

La primera premisa es simplemente el principio evidente de teleología o finalidad (véase cap. 6). Que incluso las cosas naturales actúan en pos de un fin es evidente por el hecho de que actúan siempre, o casi siempre, de la

misma manera, con el fin de obtener los mejores resultados. Pero, en apoyo de la tercera premisa, todo lo que carece de conocimiento no puede moverse hacia un fin, a menos que sea dirigido por algún ser dotado de conocimiento e inteligencia. Por lo tanto, existe algún ser inteligente por el cual todas las cosas naturales son dirigidas hacia su fin: Dios.

La prueba metafísica básica de la existencia de Dios

Muchos eruditos tomistas creen que detrás de las cinco pruebas de la existencia de Dios, especialmente las primeras tres o cuatro, hay un argumento básico que puede encontrarse en la pequeña pero influyente obra de Aquino, *Sobre el ser y la esencia.*

La declaración del argumento metafísico

Todo lo que pertenece a una cosa es causado o por los principios de su propia naturaleza o por algo extrínseco a ella. Por ejemplo, la risibilidad (la capacidad de reír) es causada por la racionalidad, ya que sólo los seres racionales tienen la capacidad de percibir lo incongruente, que es la esencia del humor. Por otro lado, el sol es la causa de la luz en el aire, ya que el sol está fuera de nuestra atmósfera.

Pero el ser no puede causarse a sí mismo; una cosa no puede traerse a sí misma a la existencia. Un ser autocausado es imposible.

Por lo tanto, todo ser cuya esencia es no existir debe ser causado por otro. Es decir, todo ser cuya esencia es distinta de su existencia es causado por otro. Pues si no es de su propia esencia existir, entonces no podría existir. Pero lo que existe pero no podría existir no explica su propia existencia. Necesita de otro que fundamente su existencia.

Todo ser causado por otro depende de aquello que no es causado por otro, sino que existe en sí mismo. Un ser así es, por definición, un ser que no puede no existir, es decir, un Ser Necesario. Por lo tanto, un Ser Necesario existe como causa de todo otro ser que existe pero no necesita existir.

Una reformulación del argumento metafísico

Puesto que Aquino entiende a Dios en términos de Acto Puro y a todas las criaturas como composiciones de actualidad y potencialidad (es decir, acto y potencia), su argumento puede reformularse de la siguiente manera:

1. Existen seres cambiantes.
2. Todos los seres cambiantes están compuestos de acto y potencia.
3. Ninguna potencia puede actualizarse a sí misma.
4. Sólo el Acto Puro puede actualizar el ser.

5. Así pues, todos los seres finitos se actualizan por el Acto Puro.

La primera premisa es evidente para Tomás de Aquino. El cambio es un hecho innegable de la existencia finita. Pero todo lo que cambia pasa de potencialidad a actualidad. Observamos el cambio en los demás y lo experimentamos en nosotros mismos. El cambio es innegable. Aunque Tomás de Aquino no tuvo ocasión de abordar este punto, habría estado de acuerdo en que quien niega el cambio cambia en el proceso mismo de esa negación. Porque afirmar que todo ha sido siempre inmutable pasa por alto el hecho de que hubo un cambio en quien hacía esa afirmación. Esto es obvio por el hecho de que hubo un cambio en la conciencia desde antes de hacer la afirmación hasta después de hacerla.

Cualquier ser que sea verdadera y eternamente inmutable no experimentaría un cambio en su conciencia. Nunca podría llegar a saber nada; más bien, siempre debe saber lo que sabe. De la misma manera, cualquiera que cambie en conocimiento, como indudablemente lo hacemos nosotros, no puede ser inmutable. Sólo un ser omnisciente nunca cambia en lo que sabe. De ahí que todos los que llegan a saber, como indudablemente lo hacemos nosotros, son seres cambiantes.

La segunda premisa es evidente desde la propia definición de cambio. Cambiar significa pasar de un estado de potencialidad con respecto al cambio a un estado de tenerlo realmente. Las rocas, por ejemplo, no tienen potencial para aprender el teorema de Pitágoras. Por lo tanto, ninguna roca lo sabe realmente. El metal tiene el potencial de convertirse en una sartén, pero la gelatina como tal no. Cuando el metal se convierte en una sartén, entonces este potencial se ha actualizado.

Del mismo modo, un ser que cambia debe tener el potencial para ese cambio. De lo contrario, no podría haber tenido ese cambio actualizado. Por ejemplo, si un ser puede venir a la existencia o dejar de existir, entonces debe estar compuesto en su ser mismo de actualidad y potencialidad. Debe tener actualidad, ya que realmente existe. Y debe poseer potencialidad, ya que tiene el potencial en su ser para venir a la existencia o dejar de existir. Por lo tanto, su ser mismo debe estar compuesto de actualidad y potencialidad.

Esto nos lleva a la tercera premisa. Ninguna potencialidad de ser puede actualizarse a sí misma. La mera potencialidad de ser algo no puede explicar por qué es eso. La posibilidad de existencia no explica por qué algo existe realmente. Por lo tanto, las potencialidades no pueden actualizarse a sí mismas. Sólo algo que es real puede actualizarse. Si una potencialidad de

existir se ha actualizado, entonces ha pasado de un estado de potencialidad a un estado de actualidad. Pasó de no ser a ser. Pero el no ser no puede producir ser. Nada no puede producir algo. Sólo algo puede producir algo. Por lo tanto, cualquier potencialidad de existencia debe ser actualizada por algo que ya existe. Sólo la actualidad (acto) puede actualizarse.

Esto nos lleva a la cuarta premisa. Sólo el acto puro puede actualizar el ser. No todo acto puede actualizar el acto de ser en algo. Sólo la actualidad pura (acto) puede actualizar una potencialidad de existir. Pues todo lo que está compuesto de actualidad y potencialidad tiene su potencialidad actualizada. Pero no puede actualizar su propia potencialidad. Por lo tanto, debe haber alguna actualidad pura que nunca se actualice, sino que sea simple y eterna en acto. Este acto puro y sólo esto puede actualizar la existencia de algo más. Sólo él es un ser necesario; todo lo demás es contingente. Sólo el acto puro es un deber ser; todo lo demás puede o no puede ser. Pero todo lo que puede ser y es, existe sólo porque lo que es y no puede ser causó que existiera. Sólo la existencia puede causar que algo exista. La no existencia no causa la existencia. El potencial de ser no puede actualizarse a sí mismo. Por lo tanto, lo que es actual y no tiene potencial de no ser, es la causa de lo que es actual pero tiene el potencial de no ser.

Es digno de notar que en esta forma del argumento de la existencia de Dios no hay necesidad de refutar la posibilidad de una regresión infinita. Porque el primer y único Ser que causa la existencia de cualquier otro ser debe ser la Actualidad Pura. Sólo un ser sin potencialidad para existir puede causar la existencia de otro. Si su ser es causado, entonces no puede causar el ser de otro. Porque si es dependiente para su propio ser, ¿cómo puede causar el ser de otro? Todo lo que es dependiente para su propio ser debe depender inmediatamente de un ser que no es dependiente para su ser, es decir, un Ser Independiente. Por lo tanto, no puede haber ni siquiera un vínculo intermedio entre el ser que está siendo causado y la Causa de su ser, por no hablar de un número infinito de vínculos.

La conclusión, entonces, es que todos los seres finitos –por muchos que sean– son actualizados por la única Actualidad Pura que existe. Todo lo que está compuesto de actualidad y potencialidad es actualizado por lo que no está compuesto de acto y potencia sino que es Acto Puro. Todo ser finito es causado por el único ser que no es finito, es decir, el Ser Infinito. Todos los seres contingentes son causados por el Ser No-contingente, es decir, un Ser Necesario. También todo ser cambiante es causado por el Ser Inmutable. Y todo ser temporal es causado por el Eterno. Es decir, cada característica del

ser finito apunta a una característica negativa correspondiente de su Causa Infinita. Como el Acto Puro no tiene potencia, no puede cambiar. No puede estar en el tiempo, ser dependiente, estar compuesto, o cualquier otra cosa que implique una potencialidad para ser actualizada. A partir de esto, Tomás de Aquino desarrolla los llamados atributos negativos de Dios, es decir, la naturaleza trascendente de Dios de la que debemos negar todos los aspectos finitos y limitantes.

¿Qué podemos saber positivamente sobre Dios? Si el acto puro no tiene potencia, ¿en qué sentido podemos saberlo a partir de sus efectos? Si difiere de sus efectos en que no tiene potencialidad, ¿en qué sentido es similar? Tomás de Aquino responde que el acto comunica el acto. El acto puro se asemeja a sus efectos en que también son actuales. No son meros potenciales, sino una composición de actualidad y potencialidad. Por lo tanto, el acto es diferente de lo que causa en que no tiene potencia pero es similar en actualidad. Porque el acto puro no puede producir otro acto puro. El Creador no puede crear otro Creador. Si algo es creado, entonces no puede ser el Creador no tratado. Un Ser necesario no puede hacer otro Ser necesario. Del mismo modo, un Ser necesario no puede no existir, pero un ser que es creado no *puede* existir. Por lo tanto, un ser que llega a ser no puede ser el Ser que no puede llegar a ser pero necesariamente es. Dado que este es el caso, entonces el único tipo de ser que un Ser necesario puede hacer es un ser contingente. El único ser que el acto puro puede crear es aquel que tiene acto y potencia. Por lo tanto, la criatura debe diferir del Creador en que tiene potencia; pero la criatura debe ser similar a su Creador en que tiene acto. Este hecho es la base de la analogía real entre criatura y Creador (véase cap. 11).

Objeciones a los argumentos de Aquino a favor de Dios

La mayoría de las objeciones tradicionales al argumento básico de Aquino sobre la existencia de Dios son erróneas y ninguna es concluyente. Consideremos los siguientes argumentos típicos, en su mayoría derivados de Hume y Kant, todos los cuales Aquino podría haber respondido fácilmente. [3]

Los seres finitos sólo necesitan causas finitas

Esta objeción no es válida porque todo ser o efecto finito es limitado, y todo ser limitado es causado en el presente por algún Ser. Por lo tanto, debe haber una Causa que no sea limitada, sino que sea el Limitador Ilimitado de toda cosa limitada que existe. La Primera Causa no puede ser finita o limitada porque si lo fuera (es decir, causada), entonces necesitaría una causa más allá de ella para fundamentar su existencia limitada. Porque todo ser limitado es

causado. Pero el Acto Puro de existencia como tal es ilimitado. Si hay una existencia limitada, entonces algo debe estar limitándola. Y la Actualidad que proporciona los límites para todo lo demás que se actualiza debe ser en sí misma ilimitada en su existencia. La Primera Causa debe ser incausada, y una Causa Incausada no puede ser una causa limitada. Debe ser la Causa Ilimitada o Infinita de todo lo demás.

El concepto de un ser necesario no tiene sentido

Términos como "necesario" e "infinito" se derivan de su relación con lo que depende de ellos. Su significado es, de hecho, doble. En primer lugar, tales términos son negativos. Dios no es ni limitado ni contingente. Sabemos lo que significan estas limitaciones por experiencia. Por lo tanto, en contraste, sabemos que Dios no tiene ninguna de estas limitaciones. Un término negativo, sin embargo, no denota un atributo negativo. No es la afirmación de nada; más bien, es la negación de toda contingencia y limitación en la Primera Causa. El contenido positivo de lo que Dios es deriva del principio causal. Él es Actualidad porque causa toda actualidad. Él es Ser ya que es la Causa de todo ser. Como Causa de todo ser, su Ser no puede ser causado. Como fundamento de todo ser contingente, debe ser un Ser Necesario (no contingente).

No hay manera de probar el principio de causalidad

Esta crítica se basa en el atomismo epistemológico de Hume, la idea de que todas las impresiones empíricas son completamente independientes y vagas. Hume cree que no hay una manera empírica de establecer una conexión causal necesaria para la experiencia sensible. Pero el argumento cosmológico de Aquino no se basa meramente en la observación empírica, sino en la necesidad metafísica. El propio Hume no niega que las cosas tengan una causa para su existencia: "Nunca he afirmado una proposición tan absurda como la de que algo pueda surgir sin una causa". [4] De hecho, sería ontológicamente absurdo suponer que algo pudiera surgir de la nada. El principio de causalidad utilizado por Aquino es que todo ser limitado tiene una causa para su existencia. Este principio no se basa en ninguna mera necesidad conceptual o definitoria, sino en la realidad fundamental de que la no existencia no puede causar la existencia.

La necesidad de una causa de existencia tiene su raíz en la naturaleza de los seres finitos y cambiantes, compuestos de existencia (acto) y esencia (potencia). La existencia como tal es ilimitada; toda existencia limitada está limitada por algo distinto de la existencia misma (este factor limitante se llamará esencia); todo lo que está siendo limitado está siendo causado

(porque estar limitado en el ser es ser causado para ser de cierta manera finita; una existencia limitada es una existencia causada); por lo tanto, todos los seres limitados son seres causados. Dicho de otra manera, todos los seres limitados son seres compuestos; están compuestos de existencia y esencia, una esencia que limita el tipo de existencia que pueden tener. Del mismo modo, un Ser Ilimitado es un Ser no compuesto (es decir, un Ser Simple). Tal Ser no tiene una esencia limitante como tal. Su esencia es idéntica a su existencia ilimitada. La necesidad de causalidad, entonces, se deriva de un análisis de lo que es el ser finito. Al examinarlo, se ve que el ser finito es un ser causado, y el ser causado debe tener una causa de su ser.

Los argumentos teístas no son persuasivos

El que alguien quede convencido por este argumento dependerá de varios factores. En primer lugar, suponiendo que el argumento sea sólido, la capacidad de persuasión dependerá en parte de la comprensión que se tenga de él. Además, una vez que la mente entiende el argumento, es una cuestión de la voluntad si uno asiente o no a él. Nadie está obligado a creer en Dios simplemente porque la mente entiende que existe un Dios. Puede haber factores personales más allá del análisis aquí que lleven a una persona a permanecer sin compromiso con Dios. Los argumentos teístas no convierten automáticamente. Por otra parte, las personas de buena voluntad que entienden el argumento deben aceptarlo como verdadero. [5]

Es posible una serie infinita de causas

Como ya se ha señalado, la Causa Primera de todo ser contingente debe ser un Ser Necesario. No puede haber ni siquiera un vínculo causal intermedio entre el Creador y sus criaturas. La Causa Primera eficiente fuera de los seres cuya existencia no se está actualizando debe ser el Actualizador del ser. En el mejor de los casos, cualquier intermediario tendría que ser meras causas instrumentales *a través de las cuales* , no *por las cuales* , se está ejerciendo la causalidad eficiente.

Además, no es posible una serie infinita de causas simultáneas y existencialmente dependientes. Debe haber un fundamento aquí y ahora para una serie simultánea de causas, ninguna de las cuales tendría de otro modo un fundamento para su existencia. Una regresión infinita sin fundamento equivale a afirmar que la existencia en la serie surge de la no existencia, ya que ninguna causa en la serie tiene un fundamento real para su existencia. O, si una causa en la serie fundamenta la existencia de las demás, entonces debe ser una Causa Primera (y, por lo tanto, la serie no es infinita). De lo contrario,

resulta ser una causa que causa su propia existencia (lo cual es imposible), mientras que está causando la existencia de todo lo demás en la serie.

A veces surge confusión porque las series infinitas matemáticas (abstractas) se confunden con series infinitas metafísicas (reales). Una serie infinita real de seres finitos reales es imposible, pues en una serie de este tipo siempre es posible añadir uno más. Pero como uno más que infinito es imposible, se sigue que una serie de este tipo siempre debe ser finita.

El argumento cosmológico depende del argumento ontológico inválido

Esta crítica kantiana no es aplicable al argumento de Aquino. Aquino comienza con la existencia, *no* con el pensamiento puro. La primera premisa es que "algo existe", no la idea ontológica de Anselmo de "aquello mayor de lo cual no se puede concebir nada".

Además, el argumento de Aquino se basa en principios ontológicamente fundamentados y no en un mero pensamiento racionalmente ineludible. Se basa en la verdad metafísica de que "nada puede causar algo" en lugar de la afirmación racional de que "todo debe tener una razón suficiente".

Finalmente, el argumento cosmológico de Aquino concluye con un Fundamento real de todo ser finito, en oposición a un Ser que sólo es lógicamente necesario. Es decir, termina con la Actualidad Pura como causa de la existencia de toda existencia limitada, en oposición a un Ser que lógicamente no puede ser. Este argumento cosmológico no comienza con principios racionales a priori, y en ningún momento toma prestado de lo puramente conceptual para completar su tarea. En otras palabras, no se basa en el argumento ontológico inválido.

La necesidad no se aplica a la existencia, sino sólo a los conceptos

Esta objeción es contraproducente, pues o bien la afirmación «La necesidad no se aplica a la existencia» es en sí misma una afirmación sobre la existencia, o bien no lo es. Si es una afirmación sobre la existencia, es contraproducente, pues afirma ser necesaria y sobre la realidad, al tiempo que mantiene que no se pueden hacer afirmaciones necesarias sobre la realidad. Por otra parte, si es simplemente una metaafirmación, o una afirmación sobre afirmaciones (y no realmente una afirmación sobre la realidad), entonces no informa sobre qué tipo de afirmaciones se pueden o no hacer sobre la realidad. En resumen, la única manera de negar la posibilidad de afirmaciones existencialmente necesarias es hacer (o implicar) una en la propia negación, lo cual es autofalsificante.

El argumento cosmológico conduce a contradicciones metafísicas

Kant plantea varias supuestas contradicciones o antinomias que, según él, resultan de la aplicación de la argumentación cosmológica a la realidad. Al menos tres de estas antinomias se aplican al argumento cosmológico de Tomás de Aquino.

LA ANTINOMIA DEL TIEMPO

Si asumimos que el tiempo se aplica a la realidad, entonces el mundo es a la vez temporal y eterno. *Tesis:* El mundo debe haber comenzado en el tiempo o de lo contrario han transcurrido una infinidad de momentos antes de que comenzara, y esto es imposible (una infinidad de momentos nunca puede completarse). *Antítesis:* El mundo no podría haber comenzado en el tiempo, porque esto implica que hubo un tiempo antes de que el tiempo comenzara, y esto es contradictorio.

En respuesta a la primera antinomia, Aquino señalaría que la visión kantiana del tiempo es incorrecta. El tiempo no es un continuo de momentos sucesivos que existen sin principio ni fin. Por lo tanto, la creación no comenzó en un tiempo que ya existía; la creación es el comienzo del tiempo. Lo único "anterior" al tiempo es la eternidad, y la eternidad es anterior en un sentido causal, pero no temporal.

Además, la objeción de Kant pasa por alto la posibilidad de una creación eterna, posibilidad teórica que defiende Tomás de Aquino, aunque cree que el mundo comenzó a partir de la revelación divina. [6] En cualquier caso, la objeción de Kant no afecta al argumento basado en una causa de existencia aquí y ahora, ya que este tipo de argumento cosmológico no depende de una visión específica sobre el origen de la creación, sino solo de su conservación presente en la existencia. El mundo finito exige una causa ahora mismo, independientemente de si comenzó en el tiempo o es eterna.

LA ANTINOMÍA DE LA CAUSALIDAD

Debe ser cierto que el mundo tiene una Causa Primera y que no tiene una Causa Primera. *Tesis:* No toda causa tiene una causa, o de lo contrario una serie de causas no comenzaría a causar como de hecho lo hace. *Antítesis:* Una serie de causas no puede tener un comienzo, ya que todo exige una causa. Por lo tanto, la serie debe continuar infinitamente.

Esta antinomia ya ha sido abordada. La antítesis es incorrecta al afirmar que toda causa necesita una causa. Según el principio de causalidad de Aquino, sólo las cosas *finitas* necesitan causas. Por lo tanto, la Causa del ser finito no es finita. Sólo las causas finitas necesitan una causa; la Primera Causa Incausada no necesita causa, porque no es finita.

LA ANTINOMIA SOBRE LA CONTINGENCIA

Kant insiste en que todo debe ser contingente y no contingente, si asumimos que estos conceptos se aplican a la realidad. *Tesis:* No todo es contingente o de lo contrario no habría condición para la contingencia. En otras palabras, lo dependiente debe depender de algo que no es dependiente. *Antítesis:* Todo debe ser contingente, ya que la necesidad se aplica solo a los conceptos y no a las cosas.

Aquino rechazaría la antítesis de Kant, pues, como se ha señalado, no hay forma de negar que la necesidad puede aplicarse a la realidad sin hacer una afirmación necesaria sobre la realidad. Sólo una refutación ontológica podría establecer el argumento de Kant, y las refutaciones ontológicas son contraproducentes. Además, el argumento cosmológico ya ha concluido que algo existe necesariamente. La validez de este argumento es la refutación de la afirmación de Kant de que la necesidad no se aplica a la existencia.

La conclusión no prueba la existencia de un Dios teísta

¿Cómo puede la conclusión del argumento cosmológico de Aquino identificarse con un Dios teísta más que con dioses politeístas, un Dios panenteísta, un Dios panteísta o incluso el universo material del ateo? Cualquiera de estos podría ser la "causa incausada" del argumento cosmológico. Una respuesta tomista a esta pregunta se relacionará con cada una de estas alternativas por separado.

En primer lugar, la Causa Incausada no son muchos dioses politeístas. No puede haber más de una existencia ilimitada como tal; no es posible que haya más que la Mayoría. La premisa central del tomismo es que el acto como tal es ilimitado y único. Sólo el acto en cuanto que está unido a la potencia es limitado. Para diferir, un ser tendría que carecer de alguna característica que el otro tuviera. Pero cualquier ser que careciera de alguna característica de existencia no sería una existencia perfecta ilimitada. En otras palabras, dos seres infinitos no pueden diferir en su potencialidad, ya que no tienen potencialidad; son pura actualidad. Y no pueden diferir en su actualidad, ya que la actualidad como tal no difiere de la actualidad como tal. Por lo tanto, deben ser idénticos. Sólo hay una Causa Ilimitada de toda existencia limitada.

En segundo lugar, la Causa Incausada no puede ser idéntica al universo material. Tal como se lo concibe habitualmente, el universo material es un sistema espaciotemporal limitado. Está sujeto a la Segunda Ley de la Termodinámica y se está agotando. Pero una Causa Incausada es ilimitada. Además, dado que el espacio y el tiempo implican limitaciones a una especie

de existencia aquí y ahora y Dios no está limitado, entonces Dios no puede ser idéntico al mundo espacio-temporal. Dios está *en* el mundo temporal como su fundamento mismo de existencia continua, pero no es *del* mundo en el sentido de que este es limitado y él no lo es.

Si, en respuesta, afirmamos que el universo material en su totalidad no es temporal y limitado como lo son las partes, esto sólo demostraría lo que afirma Tomás de Aquino, pues su conclusión es que existe más allá del mundo contingente de espacio-temporalidad limitada una realidad "total" que es eterna, ilimitada y necesaria. En otras palabras, hay un Dios más allá del mundo limitado y cambiante de la experiencia. Es un sustituto de Dios que admite que hay una realidad "total" que es "más" que la parte experimentada de la realidad y que tiene todos los atributos metafísicos esenciales del Dios teísta.

En tercer lugar, la Causa Incausada no es idéntica al Dios del panenteísmo. El teísmo dipolar o teología del proceso afirma que Dios tiene dos polos: un polo actual (que se identifica con el cambiante mundo temporal) y un polo potencial (que es eterno e inmutable). Tal concepción de Dios debe ser rechazada por las siguientes razones. La conclusión del argumento cosmológico demuestra la necesidad de un Dios de Actualidad Pura sin potencialidad (polo) en absoluto. Además, Dios no puede estar sujeto a limitaciones, composición o espacio-temporalidad, ya que es ilimitado en su Ser. Además, Dios no puede tener polos o aspectos, ya que es absolutamente simple (es decir, no compuesto) sin dualidad en absoluto. Es una existencia simple e ilimitada como tal, sin polo limitado. Una existencia ilimitada parcialmente limitada es una contradicción. Además, Dios no puede estar sujeto al cambio. Porque todo lo que cambia debe estar compuesto de actualidad y potencialidad para el cambio. El cambio es un paso de la potencialidad a la actualidad, de lo que puede ser a lo que realmente llega a ser. Pero como la existencia en sí no tiene potencialidad, se sigue que no puede cambiar. Si algo cambia, demuestra con ello que no era pura actualidad, sino que poseía alguna potencia para el cambio que experimentó. Una actualidad pura e ilimitada no puede cambiar.

El Dios del panenteísmo o teología del proceso es una confusión del proceso del mundo con el Dios que fundamenta ese proceso. Dios está *en* el proceso como la base inmutable del cambio, pero Dios no es *parte del* proceso. Dios es la Causa de toda existencia finita y cambiante, pero está más allá de toda finitud y cambio. Dios cambia relacionalmente (al entrar en relaciones cambiantes con el mundo), pero no cambia esencialmente. Cuando una

persona se mueve de un lado a otro de una columna, hay un cambio real en la relación, pero no hay cambio en la columna.

En cuarto lugar, la Causa Incausada no es el Dios del panteísmo. El panteísmo afirma que existe un Ser Ilimitado y Necesario, pero niega la realidad de los seres limitados y finitos. Para Tomás de Aquino el cambio es una parte fundamental e innegable de la existencia finita. El panteísmo es contrario a nuestra experiencia del cambio en el mundo. Afirma que todo cambio, incluido el de nuestra propia mente y conciencia, es irreal. Significaría que ningún río se mueve realmente, ningún árbol crece y ninguna persona envejece realmente. Si hay algún cambio real, debe haber seres cambiantes distintos de Dios, porque Dios es un Ser inmutable.

No hay necesidad de una causa de existencia aquí y ahora

A diferencia de otros argumentos cosmológicos basados en un comienzo del universo o en un ser contingente, el argumento de Aquino no depende de una causa del ser pasada sino presente. Esto da lugar a la objeción de que no hay necesidad de una causa del ser presente. Hay dos aspectos de las objeciones de este tipo. Algunos sostienen que no tiene sentido hablar de relaciones simultáneas de causa y efecto; los efectos generalmente siguen temporalmente a las causas. Otros simplemente dicen que no hay necesidad de insistir en que el mundo necesita una causa conservadora; una causa originadora, en todo caso, sería suficiente.

En primer lugar, la causalidad simultánea tiene sentido. No hay contradicción en decir que un efecto se produce en el mismo instante en que se produce. Esto es claramente lo que ocurre con la relación entre las premisas (causa) y la conclusión (efecto) de un silogismo. La causa y el efecto son simultáneos, pues en el instante en que eliminamos las premisas, en ese mismo instante la conclusión no se sigue.

De la misma manera, la relación causal entre mi rostro y la imagen en el espejo es simultánea. Lo que nubla la comprensión de la simultaneidad de la causalidad es la confusión de un efecto con un efecto posterior. Por ejemplo, cuando lanzo una pelota, sigue moviéndose incluso después de que ya no la estoy lanzando. Un reloj sigue funcionando después de que le doy cuerda. En cada uno de estos ejemplos y otros similares, el efecto posterior es efectuado directa y simultáneamente por alguna causa. La fuerza de inercia mantiene la pelota en movimiento; las fuerzas de tensión y reacción mantienen el mecanismo del reloj en movimiento. Si alguna de estas fuerzas dejara de existir, en ese mismo instante el efecto posterior se detendría en seco. Si la

inercia cesara en el mismo instante en que la pelota saliera de mi mano, la pelota se detendría instantáneamente en el aire. De la misma manera, el reloj dejaría de funcionar en el instante en que las leyes físicas que lo afectan no estuvieran en vigor. Todo lo que se llama efecto posterior es en realidad un efecto de alguna causa simultánea. De la misma manera, no hay efectos posteriores existenciales. Cualquier cosa que se esté haciendo existir ahora mismo debe tener algo que la haga existir ahora mismo.

Una distinción básica ayudará a ilustrar este punto. El artista no es la causa de la existencia de un cuadro, sino sólo la causa de su devenir (o devenir). El cuadro continúa existiendo después de que el artista deja de pintarlo. De la misma manera, un padre no causa la existencia de su hijo, sino sólo su devenir, pues cuando un padre muere, su hijo continúa viviendo.

Ahora bien, es necesario que los seres finitos tengan una causa no sólo de su devenir, sino también de su ser aquí y ahora, pues en cada momento de su existencia dependen de otro para su existencia. Nunca dejan de ser seres limitados, finitos, contingentes. Y como tales exigen una causa para su existencia, pues todo ser finito es causado. Por tanto, no importa si nos referimos a John Doe en el momento uno de su existencia, en el momento dos o en el momento tres. Sigue existiendo, es decir, sigue teniendo una existencia recibida, es decir, sigue recibiendo su existencia de algo que está más allá de él. Cambiar el momento de su existencia dependiente no lo convierte en un existente no dependiente. Tal vez parte del problema se eliminaría si no habláramos de existencia (como si fuera un paquete completo recibido de una vez), sino de existir (que es un proceso momento a momento). Tal vez la palabra "ser" sea aún más engañosa en este sentido. Nadie recibe la totalidad de su ser de una vez, ni siquiera el siguiente instante de él. Cada criatura tiene un "ser" presente. La existencia sólo se da en un momento a la vez. Pero en cada momento de un ser dependiente debe haber algún Ser Independiente del que ese ser dependa para ese momento de existencia. En este sentido, la distinción entre el latín *esse* (ser) y *ens* (ser, cosa) es útil. Dios es Esse Puro y nuestro esse presente depende de él. La Existencia Pura debe existencializar nuestra potencialidad para la existencia; de lo contrario, no existiríamos. Dios como Actualidad Pura está actualizando todo lo que es actual y no meramente potencial. Por lo tanto, es la actualidad presente de todo lo que es actual lo que exige un fundamento causal.

Los modelos de acto-potencia o necesidad contingente se imponen arbitrariamente a la experiencia

Esta objeción sostiene que el hecho de que hayamos modelado la realidad como contingente o compuesta de actualidad y potencialidad nos obliga a concluir que existe un Ser Necesario o una Actualidad Pura. Los defensores insisten en que esta es una forma arbitraria y cargada de ver la realidad, que puede concebirse de otras maneras. [7]

En respuesta, Aquino señalaría que el modelo de contingencia-necesidad no es arbitrario sino lógicamente exhaustivo. O bien sólo existe el Ser Necesario, o bien hay un ser contingente además de un Ser Necesario. Pero no puede haber simplemente seres contingentes, pues los seres contingentes no explican su propia existencia, puesto que son pero podrían no ser.

Dicho de otro modo, o bien todo es una Actualidad pura e indiferenciada o bien existe también algo más. Pero no puede haber dos Actos Puros, puesto que el acto como tal es ilimitado y único. No puede haber dos Últimos ni dos Seres Infinitos. Por lo tanto, todo lo demás que exista debe ser una combinación de actualidad y potencialidad. Pero como ninguna potencialidad puede actualizarse a sí misma, entonces todos los seres compuestos que existan deben ser actualizados por la Actualidad Pura.

Para Tomás de Aquino no hay necesidad de probar que algo existe. Eso es evidente, innegable. Y la prueba de que algo que existe es contingente o está compuesto de una actualidad y una potencialidad de no ser es que los seres cambian. El cambio es un paso de un estado de potencialidad a la actualidad. Y como nada puede actualizar su propia potencialidad, entonces debe haber un Actualizador No Actualizado de todo lo demás que es actual.

El argumento cosmológico comete falacias modales

La lógica modal se basa en la distinción entre lo que es posible y lo que es necesario. Esta forma de razonamiento ha desarrollado su propia lista de falacias. Alvin Plantinga sostiene que no se sigue del hecho de que sea posible que todas las partes de mi automóvil se estropeen en un momento u otro que sea necesario que en un momento dado todas las partes se estropeen. [8] Así, aunque es posible que no existan todos los seres contingentes, no es necesario que no existan en un momento dado y, por tanto, no necesiten una causa universal de existencia. Por supuesto, Plantinga tiene razón en esta afirmación y, por tanto, pone en duda algunas formulaciones del argumento de la contingencia. Pero su objeción no se aplica al argumento de Aquino, ya que no se trata de demostrar que todas las cosas que no *podrían* existir necesitan una causa única para producir su existencia, sino que todas las cosas que *existen*

(aunque es posible que no puedan existir) necesitan una causa para su existencia presente, tanto individualmente como en su totalidad.

Una segunda acusación posible de cometer una falacia modal sería decir que es ilegítimo inferir del hecho de que el mundo necesita necesariamente un ser como Causa Primera que el mundo necesita un Ser Necesario como Causa Primera. Nuevamente, como se afirma, esa acusación sería correcta, pero nuestro argumento cosmológico no hace esa inferencia. Dios no es considerado un Ser Necesario porque el argumento demuestra necesariamente su existencia. Se le llama Ser Necesario porque ontológicamente no puede no existir. Aprendemos de su Ser Necesario no por el rigor de nuestras premisas, sino porque existencialmente una Causa Primera debe ser un Ser Necesario.

El error de muchos teístas, especialmente desde Leibniz, es plantear el argumento cosmológico en un contexto de necesidad lógica basada en el principio de razón suficiente. Esto conduce en última instancia a contradicciones y a la invalidación del argumento. En contraste con este procedimiento, Tomás de Aquino utiliza el principio de causalidad existencial para inferir la existencia de una Causa Ilimitada o Actualizador de toda existencia. [9] Por lo tanto, su conclusión no es racionalmente ineludible, sino realmente innegable. En resumen, si existe algún ser contingente, entonces existe un Ser Necesario; si existe algún ser con la potencialidad de no existir, entonces debe existir un Ser sin potencialidad de no existir.

Se han escrito volúmenes sobre los argumentos de Aquino en favor de la existencia de Dios. El propio Aquino dedicó sólo dos páginas de su gran *Summa* a ellos. Sin embargo, hay una profundidad en su simplicidad que todavía cautiva las mentes de los grandes pensadores. Detrás de sus famosas "Cinco Vías" hay una prueba metafísica menos famosa que ha resistido los ataques de los críticos a lo largo de los siglos. Partiendo del hecho innegable de que existe algún ser finito cambiante, Aquino argumenta convincentemente que debe haber una Causa Infinita, Eterna e inmutable de ese ser finito. Porque si algo llega a ser, entonces Algo debe haber sido siempre. Nada no puede causar algo, por lo que algo debe haber sido siempre. Esta prueba de una Causa Necesaria eterna de todo ser contingente todavía se mantiene como un monumento entre los argumentos racionales en favor de la existencia de Dios.

CAPÍTULO 10. LA NATURALEZA HUMANA

Introducción

Santo Tomás de Aquino sostenía una jerarquía de seres: Dios es el más alto, luego los ángeles, seguidos por los seres humanos (véase el Apéndice 3), luego los animales, las formas inferiores de vida y la materia. Escribió: "Cuanto más alta es una naturaleza, más íntimo es lo que proviene de ella, pues la interioridad de su actividad corresponde a su rango en el ser. Los cuerpos inanimados ocupan el lugar más bajo de todos; de ellos nada emana excepto por la acción de una cosa sobre otra" [1]

Dios es Pura Actualidad; los ángeles son actualidades completadas, y los humanos se actualizan progresivamente. Dios no tiene potencia; los ángeles son potencias completamente completadas, y los humanos son potencialidades incompletas. Dios es un Ser eterno; los ángeles son eternos. Dios es atemporal; los humanos son temporales, pero los ángeles no son ni lo uno ni lo otro; son eternos. Los ángeles son como Dios en que por naturaleza no están en el tiempo, pero pueden relacionarse con el tiempo. No tienen antes ni después en su ser, pero pueden relacionarse con él. Por el contrario, los humanos son seres temporales. [2] Dios es Pura Existencia, Dios no tiene Forma; los ángeles son Formas puras, y los humanos son una composición de forma y materia.

Como unidad hilomórfica de forma y materia, los humanos son únicos. Platón sostenía que los humanos *son* un alma que simplemente *tiene* un cuerpo. No así para Aquino, quien sostenía que los humanos son una unidad alma-cuerpo; esa es su esencia. Como tal, los humanos pueden cambiar tanto sustancialmente (en lo que somos *)* como accidentalmente (en lo que tenemos *)* . El cambio sustancial sería *algo* que deja de existir. Un cambio accidental sería la pérdida de una extremidad. Los ángeles no tienen accidentes (lo que no es de una sustancia pero es inherente a una sustancia). Por lo tanto, los ángeles no pueden cambiar accidentalmente, como los humanos. Experimentan un cambio sustancial cuando son creados, y podrían experimentar un cambio sustancial, si fueran aniquilados.

El origen del ser humano

Los seres humanos son seres creados. Vinieron a existir y podrían dejar de existir si Dios así lo hubiera querido. El primer ser humano creado por Dios fue Adán y el segundo fue su esposa Eva. [3] Fueron creados a imagen de Dios, que consiste en la semejanza intelectual del ser humano con Dios. Aquino escribió: "la imagen de Dios, en su principal significado, es decir, la naturaleza intelectual, se encuentra tanto en el hombre como en la mujer". [4] Además, "nuestro ser lleva la imagen de Dios en la medida en que nos es propia y supera a la de otros animales; y tal ser nos pertenece en la medida en que estamos dotados de una mente". [5] Por supuesto, la imagen de Dios incluye nuestra capacidad moral de amar a Dios y ser como Él. "Así, la semejanza puede distinguirse de la imagen de dos maneras, como anterior a ella y como existente en más cosas... Pero la semejanza puede considerarse de otra manera, como significando la expresión y perfección de la imagen". [6]

Aquino creía en un Adán y una Eva literales e históricos que vivían en un Paraíso literal llamado Edén, [7] cayeron en pecado por desobediencia a Dios, transmitieron el pecado a su posteridad, [8] y en consecuencia finalmente murieron físicamente (Rom. 5:12).

Cuando un nuevo ser humano llega a existir, por ejemplo, los hijos de Adán, sus nietos, etc., Dios crea una nueva alma y la pone en su cuerpo, el cual fue generado a través de sus padres. Aquino rechazó la visión traduciana agustiniana que afirmaba que tanto el alma como el cuerpo de los seres humanos son generados a través de sus padres. Creía que esta visión era errónea porque sólo Dios puede crear, y todos los actos creativos son directos e inmediatos. [9]

Debido a la adopción de una visión aristotélica de la naturaleza del alma y su relación con su cuerpo, Aquino sostuvo la curiosa opinión de que " el embrión tiene en primer lugar un alma que es meramente sensible, y cuando se la quita, es suplantada por un alma más perfecta que es tanto sensible como intelectual…" [10] El alma intelectual es creada por Dios…" [11] El embrión masculino recibe primero un alma vegetativa, luego recibe un alma racional (es decir, humana) que llega unos cuarenta días después de la concepción. Las mujeres no reciben sus almas humanas hasta ochenta días después de la concepción. Dado que el catolicismo romano ha pronunciado que toda vida humana comienza en la concepción, la visión de Aquino ha sido rechazada por ellos. Sin embargo, algunos eruditos católicos han argumentado que es "tomista" sostener que una vida humana individual comienza en la concepción porque la cuestión de cuándo comienza la vida humana ha sido actualizada

por la ciencia y ha reemplazado a la ciencia anticuada de Aristóteles y adoptada por Aquino. [12]

La naturaleza de los seres humanos

Existen varias características importantes del ser humano. Las más importantes son las siguientes:

LOS SERES HUMANOS SON CREADOS

En esencia, los seres humanos son criaturas. Surgieron por un acto de la voluntad de Dios. No fluyen necesariamente de Dios, sino libremente. Hubo un tiempo en que no existían, y cuando comenzaron fue una creación *ex nihilo* (de la nada). A diferencia de los panteístas que creen que los humanos surgieron *ex material* (de materia preexistente), Aquino sostuvo que los humanos vinieron de Dios (por creación), pero no fueron hechos *ex Deo* (de Dios). Por lo tanto, los humanos no fueron hechos de algo ni de Dios; fueron hechos de la nada. Es decir, no fueron hechos de algo, ni de "cosa de Dios" ni de ningún otro tipo de "cosa".

LOS SERES HUMANOS SON CONTINGENTES

Según Santo Tomás de Aquino, sólo Dios es un Ser necesario, es decir, un Ser que *no puede* no ser. [13] Es decir, si Dios existe, entonces debe existir por su propia naturaleza. Por otra parte, las criaturas por su propia naturaleza son seres contingentes, es decir, seres que no *pueden* ser. Por lo tanto, son seres del tipo “puede ser”, mientras que Dios es un ser del tipo “debe ser”.

Así pues, no hay inmoralidad intrínseca en los seres humanos. Dios quiere que vivan eternamente, pero se trata de una inmortalidad querida por Dios, no de una inmortalidad intrínseca (como sostenía Platón). Porque Dios podría, si quisiera, hacer que todos y cada uno de los seres humanos desaparecieran. En términos bíblicos, "Él sustenta todas las cosas con la palabra de su poder" (Hebreos 1:3). Y como cantaron los ángeles en el Apocalipsis, "tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas" (Apocalipsis 4:11).

Es precisamente porque los seres humanos (y todos los demás seres finitos) son contingentes que Aquino puede formular su famosa "tercera vía" para demostrar la existencia de Dios, a saber, el argumento de la contingencia. Lo enuncia de la siguiente manera: "Por lo tanto, no todos los seres son meramente posibles, sino que debe existir algo cuya existencia sea necesaria. Por lo tanto, no podemos sino admitir la existencia de algún ser que tenga por sí mismo su propia necesidad, y no la reciba de otro, sino que más bien cause en otros su necesidad". [14]

LOS SERES HUMANOS ESTÁN COMPUESTOS DE ACTO Y POTENCIA

Como criaturas, incluso los seres humanos, están compuestos de actualidad y potencialidad (acto y potencia). Sólo Dios es Actualidad Pura no compuesta. Como seres compuestos, los humanos tienen actualidad, ya que existen. Pero también tienen potencia, ya que su no existencia es posible. Por lo tanto, están compuestos en su ser mismo por acto y potencia.

LOS SERES HUMANOS ESTÁN COMPUESTOS DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

Los seres humanos también están compuestos de sustancia y accidentes. La sustancia es lo que algo es en sí mismo: la esencia de una cosa. Los accidentes no existen en sí mismos, sino solo en la medida en que son inherentes a una sustancia. Por ejemplo, la altura es un accidente inherente a algunos seres humanos. No es parte de su humanidad, ya que uno puede ser bajo y seguir siendo humano. Del mismo modo, la inteligencia es accidental a la humanidad, ya que algunos no son inteligentes. El tamaño, el color, la forma y el peso son todos accidentes.

Además de la sustancia y los accidentes, los seres humanos tienen propiedades. No son de la esencia del ser humano, como lo es la racionalidad, pero se desprenden de nuestra esencia. La risibilidad (la capacidad de reír) no es de nuestra esencia, pero sí se desprende de ella. Pues sólo los seres racionales, que pueden tener sentido de la incongruencia, pueden reír (con el debido respeto a la hiena).

LOS HUMANOS SON CORPÓREOS (*CORPORAL*)

El cuerpo está compuesto de materia. La materia se extiende en el espacio y en el tiempo. Es tridimensional, múltiple y divisible. La materia inanimada es la más baja en la escala del ser. Tomás de Aquino escribió: "Llamamos animadas a las cosas vivientes, inanimadas a las cosas carentes de vida". [15] La materia, sin embargo, es buena y no mala. El cuerpo humano fue declarado bueno por Dios (Gn 1,31). "La sustancia de nuestro cuerpo no proviene de un principio malo, como imaginan los maniqueos, sino de Dios. Y por eso, por la amistad de la caridad [amor], por la que amamos a Dios, debemos amar el cuerpo". [16] Además, "Estar unido al cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su enriquecimiento. Existe el beneficio sustancial de completar la naturaleza humana, y el beneficio accidental de alcanzar el conocimiento que sólo puede adquirirse a través de los sentidos". [17]

LOS HUMANOS TIENEN ALMA

"El alma es el primer principio de vida en los seres vivos que nos rodean: llamamos animados a los seres vivos, inanimados a los que carecen de

vida." [18] "El alma, por tanto, no es un cuerpo, sino la actualidad de un cuerpo, por analogía con el calor, por el cual el principio del calor, que no es en sí mismo un cuerpo, es una especie de actualidad del cuerpo." [19] "El alma intelectiva ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales, ya que carece del conocimiento innato natural de la verdad con el que están dotados los espíritus puros, sino que debe unir fragmentos de la verdad percibida a través de los sentidos." [20]

LOS HUMANOS TIENEN ALMAS INDIVIDUALES

Cada ser humano tiene su propia alma distinta, pues «es imposible que todos los hombres compartan una mente única» [21.] De hecho, Santo Tomás afirmó que «de todos los errores, el más indecente ataca nuestra herencia intelectual. Uno de ellos ha sido el de las palabras de Averroes, que anunció que existe una mente universal para todos los hombres» [22.] Santo Tomás escribió: «Ahora bien, nos esforzaremos en demostrar que esto es contrario a la fe cristiana, o esto es suficientemente evidente para todos. Puesto que la mente es la única parte inmortal del alma, si se fusionaran las diversas mentes, el resultado sería que sólo la mente única permanecería después de la muerte, y por lo tanto no habría perspectiva de recompensas ni castigos» [23.] Y añadió: «Esta tesis [de un alma universal para todos los hombres] también es imposible según la doctrina de Aristóteles de que la mente es una parte o poder del alma, que es la forma sustancial del hombre. Porque no puede haber una forma única de varias cosas numéricamente diversas, ya que es imposible que posean un solo ser». [24]

EL ALMA ANIMA EL CUERPO

Santo Tomás sostuvo que "por estar unida al cuerpo como forma, el alma está en cada parte del cuerpo y en todo el organismo. No es una forma accidental del cuerpo, sino la forma sustancial, que es la forma y la actualidad, no sólo del todo, sino también de cada parte". [25] "El alma está entera en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y ser, no de poder..." [26]

LA MUERTE ES CUANDO EL ALMA DEJA EL CUERPO

Cuando el alma abandona el cuerpo, sobreviene la muerte. «Por tanto, cuando el alma ha partido, así como no hablamos de lo que queda como animal... Así sucede con la mano, el ojo, la carne, los huesos». [27] Pues el cuerpo humano es naturalmente corruptible a menos que esté animado por un alma.

EL ALMA SOBREVIVE A LA MUERTE DEL CUERPO

Pero cuando el cuerpo corrompe al alma, ésta debe sobrevivir como una entidad separada si el alma es inmortal, como de hecho lo es." [28] Así, "El alma humana mantiene su existencia cuando el cuerpo se desintegra." [29] El alma es la forma del cuerpo y está adaptada a él para formar una sola esencia, un ser humano. Sin embargo, debido a que es una forma racional y espiritual, las funciones del alma racional no dependen del cuerpo y, por lo tanto, pueden sobrevivir y sobreviven a la disolución del cuerpo. Por ejemplo, así como el significado de una oración (la forma) puede sobrevivir cuando el papel en el que fue escrita se destruye (el cuerpo), así también, un alma puede sobrevivir cuando el cuerpo muere. Por supuesto, el alma está incompleta sin su cuerpo y espera su reunión en la resurrección (ver más abajo).

LA UNIDAD HILOMÓRFICA DEL CUERPO Y DEL ALMA

Aquino sostuvo una visión hilomórfica (*Hyle* = materia; *morphe* = forma) de la unidad del alma y el cuerpo. Escribió: "De ello se deduce que el hombre no es sólo un alma, sino un compuesto de cuerpo y alma". [30] El alma es al cuerpo lo que la forma es a la materia. Los humanos son una unidad hilomórfica de alma y cuerpo. El alma es al cuerpo lo que la forma es a la materia. En esto, Aquino siguió a Aristóteles (*de Anima*). En contraste con Platón, que creía que el hombre *es* un alma y sólo *tiene* un cuerpo, Aquino sostenía que los humanos son una unidad alma-cuerpo. Tienen sólo una naturaleza: la naturaleza humana. Para Platón, el alma es al cuerpo lo que un jinete es a un caballo. O, para utilizar una ilustración diferente, el alma es al cuerpo lo que el significado es a las palabras. Una oración, por ejemplo, tiene significado (forma) y palabras (materia). Están unidos en el sentido de que no hay significado en las palabras como partes aisladas. Pero cuando las palabras son formadas por una mente transmiten significado. El significado penetra toda la frase y la unifica en un todo lingüístico que expresa el significado. Así, el cuerpo humano está compuesto de partes físicas. Es la unidad de estas partes lo que se llama "cuerpo". Las mismas partes sin un alma que las unifique y las anime serían meramente polvo.

En cuanto a la unidad hilemórfica entre alma y cuerpo, Aquino anunció que

> En primer lugar, es evidente que la unión no puede realizarse por medio de una *mezcla* ni por contacto propiamente dicho, pues el contacto se da entre cuerpos. Ni por *fusión* ni por unión *se* puede formar una cosa perfectamente única de sustancia intelectual y sustancia corporal. Sin embargo, hay un modo de contacto por el cual el espíritu puede unirse al cuerpo, no por la unión mutua de cantidades, sino por el contacto que

> implica la acción de una cosa sobre otra. Este es el contacto de la potencia, no de la cantidad; es posible entre espíritus y cuerpos: la sustancia intelectual puede actuar sobre los cuerpos y ponerlos en movimiento. Sin embargo, aunque espíritu y cuerpo estén unidos en cuanto a acción y reacción, no por ello forman una sola cosa simplemente así llamada. [31]

Aquino añadió: "Ahora bien, una unidad natural no puede constituirse a partir de dos realidades permanentes a menos que estén relacionadas como *forma sustancial y materia* " . [32] "Si sostenemos que el alma está unida al cuerpo como su forma sustancial, entonces no puede aceptarse la coexistencia de varias almas esenciales diferentes en el mismo cuerpo". [33]

Aquino añadió en otra parte:

> Platón y sus seguidores afirmaron que el alma intelectual está unida al cuerpo como el motor a la cosa movida; el alma está al cuerpo como el marinero en el barco; la unión del alma con el cuerpo se produce por contacto de poder. Pero esto no deja de ser embarazoso, porque el hombre, formado a partir de tal unión de alma y cuerpo, no sería una cosa simplemente hablando, o un todo sustancial, sino un todo accidental. Para evitar esta consecuencia, Platón sostuvo que el hombre no era una cosa compuesta de alma y cuerpo, sino que era un alma que usaba un cuerpo. Pero esto es imposible, porque los animales y los hombres son cosas naturales y sensibles, lo que no sería el caso si los cuerpos y los órganos corporales no fueran parte de su esencia, en otras palabras, si fueran "totalmente alma". Además, si esto es cierto, entonces "no cesaría con el cuerpo, y las almas de los animales serían inmortales". Además, «después de la partida del alma, el cuerpo y sus partes permanecerían específicamente iguales. Ni el ser mismo del cuerpo humano sería vivificado por el alma. Además, la muerte, que consiste en la separación del alma y el cuerpo, no sería la disolución del animal. [34]

Además, escribió: «Debemos afirmar que la mente, el principio de la actividad intelectual, es la forma del cuerpo humano. El primer principio animador del cuerpo es el alma». [35] Y «si alguien desea negar esto, que explique cómo puede atribuir de otro modo la actividad del entendimiento al hombre individual. Cada uno experimenta en sí mismo que es verdaderamente él mismo quien entiende». [36] Pues «el poder del alma es inmaterial aunque sea causa de la materia, espiritual aunque sea causa de los cuerpos, y adimensional aunque sea causa de las cantidades». [37]

¿Cómo se unen el cuerpo y el alma? ¿No son opuestos y cómo pueden unirse los opuestos? Este es un problema irresoluble sólo si uno los define siguiendo a Descartes de una manera incompatible. Es decir, si la mente es un pensador no material y el cuerpo es una materia no pensante, entonces uno termina con un problema de "fantasma en una máquina". Sin embargo, si se recuerda que tanto el alma como la materia tienen *el ser* en común, entonces la contradicción desaparece. Porque tanto una cosa material que tiene ser como una mente que tiene ser tienen puntos de contacto comunes. Son diferentes pero no completamente opuestos. Si bien esto no resuelve el misterio de cómo se relacionan exactamente, sí resuelve la contradicción.

Precisamente, la manera en que el alma y el cuerpo se unen en una unidad esencial ha sido un tema de especulación. Pero Eric LaRock ha sugerido que toda la cuestión es un error de categoría, ya que no hay intermediario entre el alma y el cuerpo. Como dijo Aquino en su comentario sobre *De Anima de Aristóteles* , "No hay más razones para preguntar si el alma y el cuerpo juntos forman una cosa que para preguntar lo mismo sobre la cera y su impresión sellada en ella..." [38] Como dijo LaRock, "las dos partes metafísicas del compuesto humano, alma y cuerpo, mantienen una relación directa o inmediata entre sí, de modo que la unidad compositiva del alma y el cuerpo constituye una unidad viviente integrada". [39]

Los poderes especiales del ser humano

Además de ser una unidad de cuerpo y alma en esencia, los seres humanos tienen poderes especiales. Un poder es una capacidad que los humanos *tienen* , pero no algo que *son* . Por ejemplo, los humanos tienen el poder de pensar, pero los humanos no son el pensamiento en sí. Los humanos tienen el poder de querer, pero no son la voluntad en sí. Es decir, estos poderes son capacidades que los seres humanos poseen, pero no cosas que somos por nuestra propia naturaleza. No son de nuestra esencia.

LOS HUMANOS TIENEN EL PODER DE LA SENSACIÓN

Entre los poderes que poseemos los humanos están los poderes de la sensación y los poderes del pensamiento. Podemos percibir cosas a través de nuestros cinco sentidos: podemos ver, oír, sentir, saborear y tocar. [40] Estos poderes los compartimos con las especies animales superiores. Sin embargo, hay poderes exclusivos de los humanos, a saber, los poderes racionales de abstracción. Para Tomás de Aquino, todo conocimiento comienza en los sentidos. No hay nada en la mente que no haya estado primero en los sentidos, excepto la mente misma.

LOS HUMANOS TIENEN PODERES INTELECTUALES

Los seres humanos también tienen el poder de abstraer universales de particulares. Es decir, al estudiar a un ser humano (o seres humanos), podemos abstraer el universal llamado "humanidad". Aparte del debate sobre si tenemos que mirar muchos ejemplos de una cosa antes de poder abstraer su esencia o forma (como sostenía Aristóteles) o solo uno (como sostenía Aquino), estos universales no existen en sí mismos (en algún mundo eterno de formas platónicas); sin embargo, contrariamente a lo que sostienen los nominalistas (como William Ockham), no son abstracciones puras. Para Aquino, las formas universales, como la humanidad, tienen sus raíces en la realidad del individuo (o individuos) del que fueron abstraídas. Es decir, los universales son reales.

A pesar de que Tomás de Aquino era un empirista, sosteniendo que todo conocimiento comienza en los sentidos, también era un realista, insistiendo en que en los sentidos hay más que el conocimiento sensorial. Porque la mente conoce la realidad a través de los sentidos; no conoce simplemente imágenes sensoriales. Los sentidos son como ventanas del alma. Vemos el mundo real a través de los sentidos. No estamos viendo simplemente la ventana; más bien, estamos viendo la realidad a través de los sentidos ("ventanas") mediante los poderes de la mente.

Según Tomás de Aquino, la mente tiene el poder, por medio de su intelecto agente (activo), con la ayuda de la Luz divina, de abstraer las especies inteligibles (forma abstracta) de los datos de los sentidos y, de ese modo, conocer objetos del mundo real. En una excelente obra de Max Herrera, [41] demuestra cómo Tomás de Aquino fue capaz de modificar su visión hilemórfica de los seres humanos para hacer posible conocer el mundo real a través de las especies inteligibles. Es decir, demostró que ellos son aquello *a través de lo cual* se conoce, no *aquello que* se conoce.

El entendimiento tiene la facultad de aprehensión (el primer acto del entendimiento) y la facultad de predicación o juicio que es el segundo acto del entendimiento. Es en el segundo acto en el que se pueden hacer predicaciones sobre la realidad, como por ejemplo, “Juan es un ser racional”. Y es aquí donde entra en juego la verdad, es decir, en si la afirmación se corresponde con el mundo real. También hay un tercer acto del entendimiento llamado razonamiento por el cual podemos sacar conclusiones a partir de dos o más juicios, como por ejemplo, (1) Juan es un ser racional; (2) Todos los seres racionales pueden sacar conclusiones a partir de premisas; (3) Por lo tanto, Juan puede sacar conclusiones a partir de premisas.

Los seres humanos tienen poderes de voluntad

Los seres humanos no sólo pueden pensar, sino que también pueden elegir. Tienen voluntad, además de mente. Sin embargo, la mente no coacciona a la voluntad, ya que la voluntad es la capacidad de elegir en contra de lo que la mente juzga que es la mejor parte. Por supuesto, la voluntad siempre elige algo por el bien que ve en ello. Sin embargo, no todo el bien aparente es el bien real. Por lo tanto, el mal es posible.

El libre albedrío y el mal. Dios creó sólo cosas buenas (Gn 1,31), y una de estas cosas buenas (poderes) se llama voluntad. Es bueno ser libre, pero esta buena libertad conlleva el poder de hacer el mal. Como dijo Tomás de Aquino: "Si algún mal fuera causado por un mal, puesto que el mal no actúa sino en virtud de un bien..., se sigue que el bien mismo es la causa primera del mal". Porque "lo que no es, no es causa de nada. Por lo tanto, si el mal es causado por algo, esto debe ser un bien". [42] Así, Dios hizo posible el mal al hacer al hombre libre (lo cual es algo bueno), pero este bien llamado libertad hace que el mal sea real. En resumen, Dios hizo *posible el mal al hacer al hombre libre, pero al hombre real* el mal por la libre elección que hace.

Relación entre la voluntad divina y la voluntad humana. La relación entre la voluntad divina y la voluntad humana es de causalidad primaria y causalidad secundaria. El poder por el cual opera la voluntad humana es dado por Dios, ya que Él es la Causa de todas las cosas. Todas las cosas preexisten en Dios como su causa última y eficiente. Pero el ejercicio de este poder está de acuerdo con la voluntad humana.

El hombre es causa eficiente, aunque secundaria, de sus propias acciones libres. Así, añade el Aquinate: «Y por eso sostenemos que la acción [el poder] correspondiente al pecado proviene de Dios, pero el pecado no proviene de Dios» [43.] Aunque Dios (como causa primera) nos da tanto el poder de elegir como está involucrado en la acción misma de elegir, [44] no obstante, «la voluntad [causa secundaria] contribuye algo cuando es movida por Dios. Y, por lo tanto, aunque el movimiento de la voluntad sea desde afuera como desde un primer principio, sin embargo no es coaccionado» [45.] Pues Dios mueve a las criaturas de acuerdo con su naturaleza, y el hombre es por naturaleza un ser libre. «Por lo tanto, si Dios mueve la voluntad del hombre, esto evidentemente no se opone a la libertad de elección, así como la actividad de Dios en las cosas naturales no es contraria a su naturaleza» [46.]

Aunque Dios (como causa primera) nos da tanto el poder de elegir como está involucrado en la acción misma de elegir, [47] sin embargo, "la voluntad [causa segunda] contribuye algo cuando es movida por Dios. Y por eso, aunque el movimiento de la voluntad sea desde fuera como desde un

primer principio, sin embargo no es forzado". [48] En efecto, Dios mueve a las criaturas conforme a su naturaleza, y el hombre es por naturaleza un ser libre. "Por lo tanto, si Dios mueve la voluntad del hombre, esto evidentemente no se opone a la libertad de elección, así como la actividad de Dios en las cosas naturales no es contraria a su naturaleza". [49]

La naturaleza del libre albedrío. Las elecciones libres humanas no se coaccionan. Los actos libres no se fuerzan. Si se fuerzan, no son libres, y si son libres, no se fuerzan.

La libre elección es voluntaria . Según Santo Tomás de Aquino, el libre albedrío implica un acto voluntario, pues «es necesario que en los actos humanos haya algo de voluntario» [50]. Esto es así «porque el hombre conoce especialmente el fin de su obra y se mueve a sí mismo, en sus actos se encuentra especialmente lo voluntario» [51] .

El libre albedrío humano tiene el poder de elegir entre distintas opciones. Además, la voluntad tiene el poder de elegir "porque su poder no se limita a un solo efecto; de hecho, la voluntad tiene el poder de producir este o aquel efecto y, en consecuencia, no está determinada a ninguno de los dos". [52]

La libre elección es una acción autodeterminada . En respuesta a la pregunta "¿La voluntad se mueve a sí misma?", Aquino responde que "pertenece a la voluntad mover a las demás potencias, en razón del fin que es el objeto de la voluntad". Así, "la voluntad, mediante su voluntad del fin, se mueve a sí misma a querer los medios". [53] Por lo tanto, la libre elección no está *determinada por otro* , o es *indeterminada* , sino que es una acción *autodeterminada* . Si fuera *causada por otro* , entonces sería responsable de ella. Y es irracional suponer que las acciones no tienen *causa* , ya que las acciones y los acontecimientos no ocurren sin una causa. Por lo tanto, toda libre elección debe ser *autocausada* , es decir, causada por uno mismo (la persona **).**

Así pues, un acto libre es un acto autodeterminado. No está determinado (causado) por otro, porque entonces no sería libre. Tampoco es indeterminado, ya que todo acto tiene una causa. Por tanto, debe ser autodeterminado. Es decir, es causado por uno mismo. ¿Qué causa la acción? Técnicamente, no es el libre albedrío el que la causa, sino que es la persona (con el poder del libre albedrío) la que causa la acción libre. Pues yo (la persona libre) no soy mi voluntad; tengo voluntad, pero no soy voluntad. Del mismo modo, tengo mente, pero no soy mente. La mente y la voluntad no son la esencia de los seres humanos. Más bien, son los poderes que los seres racionales y volitivos utilizan para pensar y elegir. Así pues, ¿qué causa mis

acciones libres? Yo hago, y lo hago por el poder de la libre elección que Dios me dio. Por tanto, no es un "qué", sino un "quién" lo que causa las acciones libres humanas. Y este "quién" o persona que causa las acciones libres lo hace por medio del poder de libre elección que tiene, pero no por lo que es.

El libre albedrío y las cuatro causas . Tomás de Aquino sostuvo que "ya se ha demostrado que el bien es la causa material del mal. En cuanto a la causa formal, el mal no tiene ninguna; en cambio, es más bien la privación de la forma. Del mismo modo, no tiene causa final, sino más bien la privación del orden debido al fin apropiado... El mal tiene una causa eficiente; sin embargo, esta es indirecta, no directa". [54] Como veremos (más adelante), la causa directa e inmediata del mal es el libre albedrío. Porque Tomás de Aquino concluyó que "la acción perteneciente al pecado es de Dios, pero el pecado no es de Dios". [55]

La libre elección no es por necesidad . Santo Tomás afirma claramente que "el hombre no elige por necesidad". Afirma que "la razón de esto se encuentra en la misma potencia de la razón, pues la voluntad puede tender a hacer todo lo que la razón aprehende como bueno. Ahora bien, la razón puede aprehender como bueno no sólo esto, a saber, querer o actuar, sino también esto, a saber, no querer y no actuar". Además, "la razón puede considerar la naturaleza de algún bien y la falta de algún bien, que tiene la naturaleza de un mal". Por lo tanto, "como la elección no es del fin, sino de los medios... no es del bien perfecto, que es la felicidad, sino de otros bienes particulares. Por lo tanto, el hombre elige, no por necesidad, sino libremente". [56]

La libre elección no puede ser coaccionada . Otra característica de la libre elección es que no puede ser forzada. La violencia es contraria a la libre elección. Por lo tanto, la gracia irresistible o la persuasión también son una contradicción en términos. Es solo una forma eufemística de decir "libertad forzada", lo cual es contradictorio. CS Lewis estuvo de acuerdo, diciendo: "Pero ahora ves que lo Irresistible y lo Indisputable son las dos armas que la naturaleza de Su plan le prohíbe usar. Simplemente anular una voluntad humana... sería inútil para Él. Él no puede raptar. Solo puede cortejar". [57] O como afirmó en otra parte: "Cuando uno dice: 'Todos se salvarán', mi razón replica: '¿Sin su voluntad o con ella?' Si digo: "Sin su voluntad", percibo inmediatamente una contradicción: ¿cómo puede ser involuntario el supremo acto voluntario de la entrega de uno mismo? Si digo: "Con su voluntad", mi razón responde: "¿Cómo, si no se rinden?" [58] Aquino observó que "algunos filósofos sostienen que la voluntad del hombre se ve necesariamente movida a elegir una cosa... Pero esa opinión es herética, porque destruye la razón del

mérito y del demérito en los actos humanos: pues no parece ser meritorio o demeritorio que alguien haga por necesidad lo que no puede evitar". [59] Añade que, a menos que "esté en nuestro poder" elegir y no por necesidad, "entonces la alabanza y la censura... quedan anuladas". [60] De esta manera, una persona (un agente libre), por su poder de libre albedrío, es la causa del mal. Este libre albedrío, incluso después de la Caída de Adán, es voluntario, no por necesidad, y libre de compulsión. De hecho, aunque nuestra voluntad es movida por Dios (la Causa Primaria), no estamos obligados a hacer nada contrario a nuestra voluntad.

El libre albedrío y la depravación del hombre. Por supuesto, como cristiano, Aquino cree en la Caída de la humanidad y en el pecado heredado llamado "pecado original". Aunque Aquino habló de la inevitabilidad del pecado en general en esta vida, no obstante, creía que por la gracia de Dios cada pecado en particular podía ser resistido. Escribió: "pero en el estado de naturaleza corrupta el hombre necesita la gracia para sanar su naturaleza a fin de que pueda abstenerse completamente del pecado". [61] Y la pregunta es si los seres humanos son libres desde la Caída. Aquino dejó en claro hasta qué punto el pecado afecta a los seres humanos cuando dijo: "El capital de la naturaleza humana disminuido por el pecado es la inclinación natural a la virtud instintiva en el hombre como ser racional... Ahora bien, el pecado no puede destruir por completo la racionalidad del hombre, porque entonces ya no sería capaz de pecar". [62] Añade: «Pero el pecado no ataca la raíz, pues no disminuye la naturaleza misma; lo que hace es impedir que la capacidad[63] llegue a su fin; la incapacidad consiste en interponer una barrera. Así, puede haber una disminución infinita de la virtud, pues siempre se puede añadir otra capa, como cuando el hombre apila pecado sobre pecado. Sin embargo, el instinto de la acción correcta siempre permanece radicalmente intacto». [64] En resumen, el pecado no puede ser tan grande en la naturaleza humana como para destruir la capacidad humana de pecar. El pecado no puede borrar la imagen de Dios; sólo puede borrarla.

En cuanto a la afirmación de Agustín de que «el hombre que hace mal uso del libre albedrío se destruye a sí mismo y al libre albedrío», [65] Aquino responde: «el pecador ha perdido el libre albedrío en lo que respecta a la libertad de culpa y de miseria, pero no en lo que respecta a la libertad de compulsión» .[66]

El mal no es coeterno con el bien . Como dijo Tomás, "el mal no puede existir sino en el bien; el mal puro es imposible". [67] Añadió: "No hay justificación para sostener que hay dos reinos [eternos], uno del bien, el otro

del mal". [68] Porque "es completamente insostenible la posición de que las cosas visibles de este mundo son creadas por un principio malo, no por Dios". [69] Insistió en que "no hay un primer principio del mal como lo hay del bien". Ofrece varias razones. "En primer lugar, el principio original de las cosas es esencialmente bueno. Nada puede ser esencialmente malo. Todo ser en cuanto ser es bueno; el mal no existe excepto en un sujeto bueno". [70] En segundo lugar, el primer principio de las cosas buenas es el supremo y perfecto bien que contiene en sí todo el bien. Ahora bien, no puede haber un supremo mal, pues aunque el mal disminuya el bien, nunca puede destruirlo totalmente... Por esta razón, Aristóteles observa que una cosa totalmente mala sería autodestructiva. [71] En tercer lugar, la noción misma de mal es irreconciliable con la noción de un primer principio, porque el mal es causado por el bien; también porque el mal puede ser causa sólo incidentalmente, y por lo tanto no puede ser la primera causa, ya que lo accidental es posterior a lo esencial. [72] Además, no puede haber un mal completamente separado del bien, pues se ha demostrado que el mal reside en algún bien. Por lo tanto, nada es supremamente malo. [73] En este punto, Aquino estaría de acuerdo con Agustín en que el bien es básico para el mal, ya que si eliminamos todo el mal de algo, entonces es algo mejor. Pero si eliminamos todo el bien del mal, no queda nada. [74]

El destino de los seres humanos

Todas las cosas vienen *de* Dios; todas las cosas son *para* Dios; y todas las cosas volverán *a* Dios. Algunas volverán para recibir Su bendición eterna (llamado cielo); otras volverán para recibir Su juicio (llamado infierno). En cualquier caso, Dios es glorificado, ya sea en Su bondad (cielo) o en Su justicia (infierno).

Los seres humanos resucitarán en sus mismos cuerpos físicos. No será hasta la resurrección del cuerpo que estas partes volverán a unirse y formarán de nuevo el cuerpo humano que será reanimado por el alma humana. La resurrección será en el mismo cuerpo, aunque no necesariamente tendrá todas las mismas partículas. Sin embargo, habrá una identidad numérica entre el cuerpo físico de resurrección y el cuerpo anterior a la resurrección. Por supuesto, el cuerpo de resurrección, a diferencia del cuerpo anterior a la resurrección, será inmortal e imperecedero. No obstante, el cambio no será un cambio de cuerpos sino un cambio en el cuerpo: de un cuerpo mortal a un cuerpo inmortal. Como declaró el apóstol Pablo: "Porque es necesario que este cuerpo corruptible se vista de incorrupción... y este cuerpo mortal se vista de

inmortalidad" (1 Cor. 15:53). "En la renovación de las cosas al final del mundo es seguro, según la doctrina católica, que toda la creación corporal será mejorada". [75] Según Aquino, la naturaleza de la resurrección del cuerpo implica varias cosas importantes:

En primer lugar, la resurrección del cuerpo será un acontecimiento milagroso . —*Tomás* declaró que «dado que todos los sentidos y todos los miembros del hombre se corrompen en la muerte, un muerto no puede ser devuelto a la vida excepto por acción divina». [76.] La resurrección de entre los muertos es un milagro.

En segundo lugar, será en un cuerpo imperecedero. —Tomás de Aquino escribió: "Aunque los hombres resucitarán como los mismos individuos, no tendrán el mismo tipo de vida que antes. Ahora su vida es corruptible; entonces será incorruptible". [77]

En tercer lugar, el hombre no está completo sin un cuerpo. El alma humana está preparada para la encarnación (véase la unidad hilemórfica más arriba). Por lo tanto, "estar unido al cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su enriquecimiento. Existe el beneficio sustancial de completar la naturaleza humana, y el beneficio accidental de alcanzar el conocimiento que sólo puede adquirirse por medio de los sentidos". [78] Falta un alma desnuda hasta que se vista de nuevo con su cuerpo de resurrección (2 Cor. 5:2-3).

En cuarto lugar, será numéricamente el mismo cuerpo que murió. — "Puesto que el alma racional que sobrevive sigue siendo numéricamente la misma, en la resurrección debe ser reunida de nuevo con el mismo cuerpo numéricamente." [79] Por supuesto, esto no significa que tendrá todas las mismas partículas que tenía antes de la resurrección. Porque "no toda la materia que alguna vez estuvo contenida en esas partes durante la vida natural del hombre será absorbida de nuevo, sino sólo la que sea suficiente para constituir las especies de las partes en integridad." [80] De la misma manera, todo lo que fue comido por caníbales [81] o que falta por alguna otra razón "Él proveerá lo que falte a la cantidad adecuada de materia." [82]

Quinto, será en un cuerpo perfecto. Porque "es conveniente que todos los defectos naturales sean corregidos en el cuerpo resucitado... Porque los defectos que se encuentran en los hombres engendrados naturalmente, no tendrán cabida en los hombres restaurados por la resurrección". [83] El cielo es un lugar de perfecta *unión* en el que no hay lugar para un cuerpo imperfecto.

Sexto, no necesitará comer alimentos. — Aquino declaró que "después de que la mortalidad haya desaparecido en aquellos que han resucitado, los

medios para satisfacer las condiciones de la vida moral también deben cesar... En consecuencia, no habrá consumo de alimentos ni bebidas después de la resurrección". [84] Y "el cese del uso del bien implica necesariamente el cese del ejercicio de las funciones reproductivas". [85] Además, "las funciones reproductivas para el mero placer no pueden tener lugar". [86] Si bien todos los órganos corporales resucitarán con el cuerpo, "todos los miembros del cuerpo tendrán su lugar en el [cuerpo] resucitado, para la preservación de la naturaleza en su totalidad , más que para el ejercicio de su función normal". [87] No se especifica exactamente cuál será esto.

Santo Tomás creía también que "los hombres recibirán castigo o recompensa en el estado futuro por los actos que realicen ahora. Siendo esto así, no es más que justo que los hombres conserven los órganos con los que sirven al reino del pecado o de la justicia durante la vida presente, de modo que puedan ser castigados o recompensados en los miembros que emplearon para el pecado o para el mérito". [88]

El destino final de los perdidos (*el infierno*) . Según Santo Tomás de Aquino, el infierno es un lugar real de sufrimiento consciente y eterno de los perdidos en cuerpos físicos que no se corromperán y llamas físicas que no se extinguirán. Escribió: "Su voluntad debe permanecer por siempre obstinada en el mal, y al mismo tiempo se lamentarán de manera muy agonizante por los pecados que han cometido y la gloria que han perdido". [89] "Por lo tanto, los cuerpos de los condenados serán completos en su especie, aunque no tendrán las cualidades que acompañan a la gloria de los bienaventurados". [90] Y "Aunque los cuerpos de los condenados serán capaces de sufrir, no estarán sujetos a la corrupción". Y "Consecuentemente, los cuerpos de los condenados sufrirán por siempre, pero no sufrirán la disolución". [91] Entonces, "las almas perdidas también sufrirán castigos corporales". Por lo tanto, "el texto que presagia el castigo corporal de las almas de los condenados, especificando que serán atormentadas por los fuegos del infierno, debe entenderse literalmente". [92.] «Por tanto, aunque se trate de un «fuego corporal», el alma espiritual experimenta un dolor real. «Esto no quiere decir que el fuego actúe sobre la sustancia espiritual como actúa sobre los cuerpos, calentando, abrasando y consumiendo; su acción es restrictiva, como hemos dicho.» [93]

Santo Tomás se apresura a añadir que «el sufrimiento de las penas eternas no se opone en modo alguno a la justicia divina. Incluso en las leyes que los hombres hacen, la pena no tiene por qué corresponder a la ofensa en cuanto al tiempo. Para el delito de adulterio o de homicidio, que pueden

cometerse en un breve espacio de tiempo, las leyes humanas pueden prescribir el destierro de por vida o la muerte... De la misma manera, no es injusto que Dios inflija penas eternas por un pecado cometido en un momento del tiempo». En consecuencia, «dado que Dios es infinitamente grande, una ofensa cometida contra Él es en cierto sentido infinita; y por eso le corresponde una pena que es en cierto sentido infinita. Tal pena no puede ser infinita en intensidad, porque nada creado puede ser infinito de esta manera. En consecuencia, una pena que es infinita en duración se inflige correctamente por un pecado mortal...». Pero "si un pecador es incorregible, de modo que está obstinadamente fijado en el pecado, como dijimos más arriba que sucede con los condenados, su castigo no debe terminar nunca". [94]

Sin embargo, los salvos resucitarán en el mismo cuerpo físico en el que vivieron, que será imperecedero, eterno y glorioso. Además, experimentarán la bendita visión de ver a Dios cara a cara.

La visión beatífica para los salvados . Aquino escribió acerca del día en que los salvados se encuentran con Dios cara a cara (1 Cor. 13:12): "para una visión tan sublime, el intelecto creado necesita ser elevado por algún tipo de efusión de la bondad divina". [95] Añadió: "La consumación del hombre consiste en el logro de su último fin, que es la beatitud o felicidad perfecta, y esto consiste en la visión de Dios..." [96] Esta bendita visión es para siempre. Porque "se sigue de lo que se ha dicho que aquellos que obtienen la felicidad última de la visión divina nunca se apartarán de ella... Por lo tanto, nadie, una vez que se ha convertido en participante de ella, puede perderla". [97] Pero "la voluntad no puede estar perfectamente en reposo hasta que el alma se une de nuevo al cuerpo. Cuando esto tiene lugar, el hombre resucita de entre los muertos". [98]

Conclusión

Así, en la resurrección del cuerpo, el Paraíso Perdido se convertirá en el Paraíso Recuperado. Lo que se perdió en la muerte será recuperado en la resurrección. Los mismos cuerpos corrompidos por la muerte se volverán incorruptibles en su resurrección. En resumen, Satanás perdió, ¡y Dios ganó! El hombre —el hombre entero en cuerpo y alma— será restaurado en la resurrección. El intento de Satanás de destruir al hombre es derrotado, y el plan de Dios para liberarlo —en cuerpo y alma— es victorioso. Todos los hombres —tanto justos como injustos— serán resucitados en cuerpos que nunca morirán. Por supuesto, para Aquino, algunos serán resucitados a la vida eterna y otros al fuego eterno, de acuerdo con sus elecciones libres que Dios ordenó y ellos ejercieron (Jn. 5:25-29).

CAPÍTULO 11. LENGUAJE RELIGIOSO

La Biblia revela al Dios infinito, pero está escrita en un lenguaje humano finito. ¿Cómo pueden las nociones humanas limitadas describir adecuadamente la naturaleza divina ilimitada? Para Tomás de Aquino todo conocimiento comienza en la experiencia sensorial, pero ninguna imagen sensorial tomada del mundo de nuestra experiencia puede describir al Dios que trasciende el mundo. El problema, en resumen, es el siguiente: ¿cómo puede el lenguaje humano, limitado como está por su dependencia de nuestra experiencia, describir a un Dios que es ilimitado en su propia naturaleza?

Las alternativas

En principio, sólo hay tres alternativas a la cuestión del lenguaje religioso. En primer lugar, lo que nuestro lenguaje expresa verdaderamente acerca de Dios es *unívoco* , es decir, exactamente igual a cómo es él. En segundo lugar, el lenguaje religioso es *equívoco,* es decir, totalmente distinto de cómo es Dios. En tercer lugar, el lenguaje religioso es *analógico* o similar a cómo es Dios. Aquino opta por la tercera posición por diversas razones.

La predicación unívoca de Dios es imposible

Para Santo Tomás de Aquino es imposible que nuestros juicios sobre Dios puedan hacerse unívocamente. [1] Pues "dado que Dios excede infinitamente el poder de nuestro intelecto, cualquier forma que concibamos no puede representar completamente la esencia divina, sino que meramente tiene en alguna medida una imitación de ella". [2] Podemos tener conceptos unívocos, pero deben aplicarse a Dios de manera analógica.

Aquino se refiere a juicios análogos (predicaciones), no a conceptos análogos. [3] Es decir, podemos definir nuestros términos de la misma manera cuando los usamos para Dios y las criaturas. Pero nunca debemos aplicarlos a Dios de la misma manera que los aplicamos a las criaturas. Como señala Armand Maurer, "la doctrina de la analogía de Santo Tomás es sobre todo una doctrina de juicio de analogía, y no de analogía de concepto". [4] Porque Dios es infinito y las criaturas son finitas. Por lo tanto, todo lo que se dice de Dios debe aplicarse a él infinitamente, mientras que todo lo que se dice de la humanidad se aplica sólo finitamente. Por ejemplo, tanto a Dios como a la humanidad se puede decir que son buenos. Pero el bien se aplica a la humanidad sólo

finitamente, ya que, en el mejor de los casos, la humanidad es sólo finitamente buena. Pero Dios es infinitamente bueno. Por lo tanto, el mismo término "bueno" (con la misma definición) debe aplicarse a Dios de una manera diferente a como se aplica a la humanidad. Como observa Aquino, "todas las perfecciones existen en las criaturas dividiendo y... en Dios unidamente". [5] En resumen, las criaturas pueden tener la misma característica que Dios, pero no del mismo modo que él la tiene. Lo que se significa es lo mismo, pero el modo de significación es diferente.

Esto es cierto respecto de todo lo que decimos de Dios. El término "ser" se aplica correctamente tanto a Dios como a las criaturas. Sin embargo, Dios es Ser de manera infinita y necesaria, mientras que las criaturas tienen ser sólo de manera finita y contingente. Por lo tanto, es imposible que "ser" se aplique de la misma manera a tipos de seres tan completamente diferentes.

La predicción equívoca conduce al escepticismo

Tal vez nuestros términos tengan un significado completamente diferente (es decir, equívoco) cuando se usan para referirse a Dios. Este argumento también es inaceptable para Tomás de Aquino, ya que Dios se ha revelado tanto en la naturaleza (Rom. 1:19-20) como en las Escrituras. Sabemos muchas cosas de Dios; la pregunta es cómo las sabemos.

Afirmar que todas nuestras afirmaciones sobre Dios tienen un significado completamente diferente cuando se aplican a él es admitir un escepticismo total. Este punto fue enfáticamente planteado por Duns Scotus, [6] y no hay razón para que Aquino no pudiera aceptarlo. Porque Aquino está enfatizando la analogía del juicio, no la analogía de los conceptos: "No es, por lo tanto, a la manera de un equívoco puro que algo se predica de Dios y otras cosas. Si nada se dijera de Dios y las criaturas excepto de una manera puramente equívoca, no tendría lugar ningún razonamiento que procediera de las criaturas a Dios. Pero lo contrario es evidente por todos los que han hablado sobre Dios". [7]

Además, si no sabemos nada acerca de Dios, entonces ni siquiera podríamos afirmar que no podemos saber nada acerca de él. Porque es contraproducente afirmar que sabemos que no podemos saber nada acerca de Dios. Es igualmente contraproducente afirmar que no podemos afirmar nada acerca de Dios.

La analogía es la única respuesta adecuada

Si nuestros juicios sobre Dios no son ni totalmente iguales ni totalmente diferentes, entonces deben ser similares (análogos). El lenguaje

religioso análogo es, entonces, la única manera de preservar el verdadero conocimiento de Dios. El lenguaje unívoco sobre Dios es imposible y el lenguaje equívoco sobre Dios es inaceptable y contraproducente. Sólo la analogía evita los escollos de cada uno y proporciona una comprensión genuina de Dios:

> Este nombre Dios no se toma ni unívocamente ni equívocamente, sino analógicamente. Esto es evidente por esta razón: los nombres unívocos tienen absolutamente el mismo significado, mientras que los equívocos tienen significados absolutamente diversos; mientras que analógico, un nombre tomado en un significado debe colocarse en la definición del mismo nombre tomado en otros significados. [8]

La base de la analogía en el lenguaje religioso

La analogía preserva un verdadero conocimiento de Dios porque está arraigada en la naturaleza misma de las autoexpresiones de Dios. Por supuesto, Dios sólo puede expresarse a sus criaturas en términos distintos de sí mismo. Así, por su propia naturaleza, tal expresión o manifestación de Dios será limitada, mientras que Dios mismo es ilimitado. No obstante, una expresión sobre Dios debe expresar a Dios. Por lo tanto, la analogía surge de la naturaleza misma del proceso de autorrevelación de Dios.

La analogía se basa en la causalidad

Santo Tomás basa la semejanza entre el Creador y la criatura en la relación causal entre ellos. Puesto que Dios es Existencia Pura y puesto que causa toda otra existencia, debe haber una semejanza entre él como Causa Eficiente y sus efectos. Pues una causa se comunica al efecto, el ser causa el ser. La Causa del ser debe ser un Ser. Pues no puede dar lo que no tiene; no puede producir la realidad que no posee. Por lo tanto, aunque la Causa sea el Ser Infinito y el efecto sea el ser finito, sin embargo, el ser del efecto es similar al Ser que lo causó. La analogía se basa en la causalidad eficiente. Pues "podemos nombrar a Dios sólo a partir de las criaturas. Por lo tanto, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en función de que haya alguna relación de la criatura con Dios como su causa principal, en la que todas las perfecciones preexisten excelentemente". [9]

El uso de la analogía

La necesidad de analogía es evidente no sólo en la revelación general de Dios en la naturaleza; también es esencial para la revelación especial de Dios en las Escrituras. La Biblia declara el verdadero conocimiento de Dios, pero este conocimiento está contenido en un libro compuesto de palabras y

frases humanas basadas en la experiencia humana finita. Pero aquí nuevamente nos enfrentamos al mismo problema: ¿cómo pueden los conceptos humanos finitos transmitir un Dios infinito? La respuesta de Aquino es: analógicamente. Dios no es ni idéntico ni totalmente diferente de nuestras expresiones sobre él. Más bien, es similar a ellas.

EL LENGUAJE ANALÓGICO EN LA REVELACIÓN ESPECIAL

La Biblia enfatiza dos cosas a este respecto. En primer lugar, Dios está más allá de nuestros pensamientos y conceptos, incluso los mejores de ellos (Rom. 11:33). En segundo lugar, el lenguaje humano es adecuado para expresar la esencia de Dios.

Dios es infinito y nuestros conceptos son finitos; ningún concepto finito puede captar lo infinito. También queda claro en las Escrituras que Dios va más allá de la capacidad limitada de los conceptos humanos para transmitir su esencia inefable. Pablo dice: "ahora vemos como en un espejo, oscuramente" (1 Cor. 13:12). Juan dice que "a Dios nadie le ha visto jamás" (Juan 1:18).

Pero si Dios se expresa adecuadamente y, sin embargo, es infinitamente más de lo que el lenguaje humano —incluso el lenguaje inspirado— puede expresar, entonces, en el mejor de los casos, el lenguaje de las Escrituras es sólo análogo. Es decir, ningún término tomado de la experiencia humana —y de ahí es de donde todos provienen— puede hacer más que decirnos cómo es Dios . Ninguno de ellos puede expresar de manera exhaustiva lo que Dios realmente *es.* El lenguaje religioso, en el mejor de los casos, puede hacer predicciones válidas sobre la esencia de Dios, pero nunca puede expresar su esencia.

LENGUAJE ANALÓGICO EN LA TEOLOGÍA NATURAL

Hay dos razones básicas por las que las afirmaciones hechas sobre Dios sobre la base de la revelación general son análogas. Ambas surgen de la demostración de la existencia de Dios (véase el capítulo 9). En primer lugar, los argumentos a favor de la existencia de Dios son argumentos que parten del efecto de la Causa Eficiente de su ser. Puesto que los efectos obtienen su actualidad de Dios (Actualidad Pura), deben ser similares a él, pues el acto comunica el acto; la actualidad produce actualidades. [11]

En segundo lugar, el acto puro no puede crear otro acto puro. El acto puro es increado, y es imposible crear un ser increado. Pero si el acto increado no puede crear otra actualidad pura, entonces debe crear una actualidad con potencialidad. [12] Por lo tanto, todos los seres creados deben estar compuestos de actualidad y potencialidad. Tienen actualidad porque realmente existen, y

tienen potencialidad porque tienen el potencial de no existir. Todo lo que llega a existir puede dejar de existir. Pero si todos los seres creados tienen un potencial que limita su existencia, entonces son tipos de existencia limitados y su causa increada es un tipo de existencia ilimitada. Por lo tanto, debe haber una diferencia entre las criaturas y su Creador. Ellas tienen limitaciones (potencia) y él no. De ello se deduce, entonces, que hacer afirmaciones sobre Dios basadas en lo que él ha revelado de sí mismo en sus criaturas debe hacerse siempre con una condición importante: Dios *no es* como sus criaturas en sus potencialidades sino solo en su actualidad. Tal argumento procede por vía de negación (*vía negativa*) . Toda conversación adecuada sobre Dios debe tener esta dimensión negativa, que se hace evidente en las pruebas de la existencia de Dios.

En primer lugar, se demuestra que él es una Causa. Éste es el elemento positivo de semejanza en la analogía entre Dios y las criaturas. Cualquier actualidad que exista (no potencialidad) es en realidad como la Actualidad que se la dio.

En segundo lugar, Dios es una Causa Incausada (el elemento negativo de la analogía). Incausado significa *no* causado; es un término negativo. Lo mismo es cierto de los otros atributos de Dios que surgen del argumento de su existencia, pues "ninguna criatura, siendo finita, puede ser adecuada al primer agente que es infinito". [13] Dios es la Causa Infinita de toda existencia finita. Pero infinito significa *no* finito. También es una negación. Dios es lo eterno, es decir, no la Causa terminal o atemporal. Algunas de las negaciones no son inmediatamente obvias a partir de la etimología del término, pero son negativas de todos modos. Dios es la Fuente Simple de todo ser complejo. Pero simple aquí realmente significa no complejo. Lo mismo es cierto del atributo de la necesidad. Sabemos que las criaturas son contingentes, pero por necesario simplemente queremos decir que Dios no es contingente. No tenemos conceptos positivos en nuestra experiencia que puedan expresar la dimensión trascendente de las características metafísicas ilimitadas de Dios. Por lo tanto, la analogía con la que hablamos de Dios siempre contendrá un elemento de negación. La criatura es como Dios porque el acto comunica el acto, pero es diferente de Dios porque tiene una potencialidad limitante y Dios no la tiene; es Pura Actualidad.

Dos tipos de analogía: analogía extrínseca e intrínseca

En una analogía extrínseca no existe una similitud real entre dos partes. Una analogía extrínseca es aquella en la que sólo una cosa posee la

característica; la otra se denomina así por su relación con ella. Hay dos tipos de analogía extrínseca.

Analogía extrínseca basada en la causalidad eficiente

En este tipo de analogía, una característica dada se atribuye a la causa sólo porque produce esa característica en el efecto, no porque la causa realmente posea esa característica. Por ejemplo, se dice que un alimento es "saludable" porque causa salud en el cuerpo, no porque sea saludable en sí mismo.

Es evidente que esta analogía no proporciona ninguna base real para el conocimiento de Dios. Simplemente nos dice lo que la causa puede producir, no qué característica posee realmente. En este tipo de analogía, Dios sería llamado simplemente bueno porque produce cosas buenas, pero no porque realmente sea bueno en sí mismo. Por lo tanto, la analogía basada en la atribución extrínseca nos dejaría en un estado de agnosticismo sobre Dios.

Analogía extrínseca basada en la similitud de relaciones

Esta analogía se denomina a veces analogía de proporcionalidad impropia, porque sólo hay una analogía en la relación, no una similitud real entre las dos cosas que se comparan. Veamos la siguiente analogía: una sonrisa es a un rostro lo que las flores son a un prado. Nótese que en tal analogía no hay similitud entre las cosas que se comparan. Una sonrisa no es realmente como las flores. Una sonrisa simplemente se relaciona con un rostro de la misma manera que las flores se relacionan con un prado. Por lo tanto, sólo hay una relación entre las dos relaciones, pero no hay relación entre las dos cosas que se comparan. De manera similar, el Bien Infinito se relaciona con un Ser Infinito de la misma manera que el bien finito se relaciona con un ser finito. No nos dice nada acerca de la relación (similitud) entre el Bien Infinito y el bien finito. Este no es el tipo de analogía que utiliza Tomás de Aquino para establecer la similitud entre el Creador y la criatura.

Analogía intrínseca

En la analogía intrínseca ambas cosas poseen la misma característica, cada una de acuerdo con su propio ser. Hay dos clases de analogía intrínseca: la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución intrínseca.

La analogía de la proporcionalidad adecuada

En esta analogía hay una relación adecuada entre el atributo que cada cosa posee y sus respectivas naturalezas. Aplicada a Dios, esta analogía declararía que: *El Bien Infinito es a un ser infinito lo que el bien finito es a un ser finito* . Si bien esta analogía no explica una relación directa entre el atributo en ambas partes, sí nos informa sobre la forma en que un atributo en Dios se relaciona con su esencia y, por comparación, la forma en que un atributo similar en una criatura se relaciona con su esencia. Pero la analogía no nos dice nada directamente sobre la similitud entre Dios y la creación. Más bien, nos informa más sobre la diferencia entre un Ser Infinito y un ser finito.

La analogía de la atribución intrínseca

El segundo tipo de analogía intrínseca es aquella en la que ambas partes poseen el mismo atributo y la similitud se basa en la conexión causal entre ellas. Por ejemplo, el agua caliente hace que un huevo que se encuentra en ella se caliente. La causa se comunica al efecto. Una mente comunica su inteligencia a un libro. El libro, entonces, es el efecto inteligible de la causa inteligente.

Este es el tipo de analogía en la que Santo Tomás basa la semejanza entre el Creador y las criaturas. [14] Lo que Dios crea debe ser como él porque comunica su semejanza a los efectos. El ser comunica el ser. La pura actualidad crea otras actualidades. Esta analogía de atribución intrínseca, donde tanto la causa como el efecto tienen el mismo atributo, es la base para hacer afirmaciones verdaderas sobre Dios. Estas afirmaciones corresponden a la manera como Dios realmente es porque estas características se derivan de él y son comunicadas por él a sus efectos. En resumen, la semejanza entre el Creador y las criaturas se deriva de las características que el Creador da a sus criaturas.

Por supuesto, las criaturas no poseen las mismas características (por ejemplo, la bondad) de la misma manera que Dios. Un Ser Infinito posee la bondad de una manera infinita, mientras que un ser finito posee la bondad de una manera finita. Sin embargo, ambos poseen bondad, porque un Ser Bueno solo puede comunicar bondad. Todo lo que no alcanza la bondad de Dios se debe al modo finito y falible de la existencia de la criatura; no se debe a la bondad infinita de su Causa (véase el capítulo 10). Pero en la medida en que una criatura tiene alguna bondad, es buena porque es como su Creador, que es la Bondad misma.

La analogía entre Dios y las criaturas

Toda descripción significativa de Dios se basa, pues, en la analogía de la atribución intrínseca. Las criaturas son como el Creador debido a la relación causal que existe entre ellas: “Debe encontrarse alguna semejanza entre ellas [es decir, entre los efectos y su causa], puesto que pertenece a la naturaleza de la acción que un agente produzca su semejante, puesto que cada cosa actúa según lo que es en acto”. [15] Hay varias características importantes de esta relación que es necesario explicar.

Es una relación causal. En primer lugar, la relación entre Dios y el mundo es causal, no no causal. Porque en los nombres dados tanto a Dios como a las criaturas "notamos en la comunidad de tales nombres el orden de causa y efecto". [16] Por lo tanto, "todo lo que se dice de Dios y las criaturas se dice de acuerdo con que haya alguna relación de la criatura con Dios como su causa principal". [17] La causalidad es una relación de dependencia, no dualismo. La criatura posee la característica sólo porque la recibió del Creador. La Causa del ser compartió el ser con el ser que trajo a la existencia. El acto comunica algo de su actualidad a otro. Aparte de esta relación causal de dependencia no habría ningún atributo común, compartido, entre el Creador y las criaturas.

La relación es intrínseca, no extrínseca. La relación causal entre Dios y la criatura es real, no meramente estipulativa. Es decir, la similitud se basa en el hecho de que tanto la causa como el efecto tienen la misma característica, la segunda la obtiene de la primera. Dios no es llamado bueno, por ejemplo, simplemente porque hizo cosas buenas, sino porque es *bueno* . Esta sería una relación causal extrínseca, como el aire caliente que endurece la arcilla. El aire no es duro; simplemente endureció el efecto. El mismo aire caliente ablanda otras cosas, como la cera. Ambas se calientan porque el calor comunica calor. Pero que un efecto se vuelva duro o blando dependerá de la condición de la cosa que recibe la causalidad. Así que el calor que produce dureza es una relación causal extrínseca. Pero el calor que produce calor es una relación causal intrínseca. Es este último tipo de relación causal la que existe entre Dios y la creación.

Toda la creación es como Dios en cuanto que es actual, pero diferente de Dios en cuanto que su condición limitante (potencialidad) determina cómo se recibe la actualidad. Por ejemplo, la misma causa (un escultor) no puede producir el mismo efecto en un budín y en una piedra. El budín simplemente no tiene el mismo potencial que la piedra para adoptar una forma estable y duradera. En otras palabras, hay una diferencia real en el potencial, aunque se imponga a ambos la misma forma actual. De la misma manera, la similitud entre Dios y una criatura dependerá del potencial limitado de esa criatura

para recibir actualidad de Dios. Así, las criaturas difieren de Dios en su potencialidad, pero son como (aunque no idénticas) a Dios en su actualidad.

La relación es esencial, no accidental. La relación causal entre Dios y el mundo es *per se,* no *per accidentals.* Es decir, es una relación esencial, no accidental. Dios es la Causa del ser del mundo, no meramente de su devenir.

Una relación causal accidental es aquella en la que sólo hay una relación no esencial entre la causa y el efecto. Por ejemplo, los músicos dan a luz a no músicos. No hay una relación esencial entre estar en la clase de los no músicos y estar en la clase de los músicos. Mientras que los músicos dan a luz a no músicos, los humanos dan a luz a humanos. Esta es una relación causal esencial. Las características esenciales de la humanidad las poseen tanto la causa como el efecto. Este es el tipo de relación causal que existe entre Dios y sus criaturas.

La causa es una causa eficiente, no instrumental. Una causa eficiente es una causa *por la cual* algo llega a ser. Una causa instrumental es aquella *a través de la cual* algo llega a ser. Un estudiante es la causa eficiente de un examen; el lápiz con el que el estudiante escribe el examen es solo la causa instrumental. Por lo tanto, el examen se parecerá a los pensamientos del estudiante, pero el lápiz no. Una casa se parece al plano que tiene en la mente el constructor, pero las herramientas que se usan para construirla no. Por lo tanto, no hay una conexión necesaria entre una causa instrumental y su efecto, solo entre la causa eficiente y su efecto.

La causa es la causa eficiente, no la causa material. La causa eficiente es aquello por lo que se produce el efecto, mientras que la causa material es aquello a partir de lo cual se produce el efecto. Por ejemplo, cuando el sol provoca calor en la arcilla, el calor es la causa eficiente del calor. Pero la dureza que provoca se debe a las condiciones materiales de la arcilla. Las causas materiales son receptivas a la causalidad eficiente de diferentes maneras.

Además, el hecho de que Dios haya creado el cuerpo de Adán a partir de materia (su causa material) no significa que Dios deba ser material. Las causas eficientes no necesitan parecerse a sus efectos, así como las mentes de los hermanos Wright no necesitaban tener alas y fuselaje. Un avión está hecho de materia, una mente no. Las palabras visibles de esta página se parecen a mi mente (su causa eficiente), pero mi mente no está hecha de papel y tipos de letra. De la misma manera, el Dios invisible (la causa eficiente) no es como el

mundo visible (la causa material), ni el mundo material es como el Dios inmaterial (Juan 4:24).

Objeciones a la analogía consideradas

Se han planteado varias objeciones a la concepción tomista de la analogía. [18] Muchas de ellas fueron respondidas por el propio Tomás de Aquino. Otras deben inferirse de lo que dijo. A continuación se presenta una lista de las objeciones más importantes y una respuesta desde un punto de vista tomista. [19] Otras se tratan con más detalle en otro lugar. [20]

¿Por qué se eligen sólo algunas cualidades del mundo para aplicarlas a Dios? La razón es sencilla: sólo se eligen aquellas características que se desprenden de la causalidad eficiente, esencial, principal e intrínseca de Dios, pues sólo estas características no necesariamente denotan lo que es finito, y sólo este tipo de características pueden aplicarse apropiadamente a un Ser Ilimitado. En resumen, las cosas son como Dios en su actualidad, pero no en su potencialidad, ya que Dios no tiene potencialidad. Él es Acto Puro.

Las palabras divorciadas de su condición finita están desprovistas de significado. Esta crítica pasa por alto la distinción entre un concepto y su predicación. El concepto unívoco de una palabra dada sigue siendo el mismo; sólo cambia la manera en que se predican las palabras. Por ejemplo, el significado de las palabras "bondad", "ser" y "belleza" no se vacía cuando se aplican a Dios; las palabras simplemente se extienden sin límites. Es decir, la característica indicada por una predicación análoga no se niega; en cambio, se libera de todo modo de significación limitante y se aplica esencialmente a Dios. Dado que la perfección denotada por algunos términos no implica necesariamente ninguna limitación, no hay razón para que la perfección no pueda predicarse de un Ser Ilimitado. En términos de Aquino, lo que se significa es lo mismo; sólo es diferente el modo de significación.

La analogía se basa en la premisa cuestionable de la causalidad. Es cierto que Tomás de Aquino basa la analogía en la semejanza que debe existir entre una causa eficiente y su efecto. Esto es cierto porque el Ser comunica sólo el ser. La Causa de la existencia no puede producir una perfección que no "posee". Si Dios causa la bondad, entonces debe ser bueno. Si causa la existencia, entonces debe existir. De lo contrario, se sigue la consecuencia absurda de que Dios da lo que no tiene que dar.

Una predicación análoga de Dios no identifica el elemento unívoco. Esta objeción sería válida para los conceptos no unívocos, pero no es cierta para los conceptos unívocos que tienen predicaciones analógicas. Es cierto que

necesitamos tener una comprensión unívoca de lo que se predica. Pero esto no significa que este concepto deba predicarse de manera unívoca, ya que un ser finito no tiene cualidades de manera infinita. La única manera de evitar el equívoco al predicar la misma perfección tanto del ser finito como del Ser Infinito es predicarla de manera diferente (es decir, análoga), según el modo de ser que cada uno sea.

La relación real entre el Creador y las criaturas no se puede expresar unívocamente. Nuevamente, esta objeción no distingue entre la cosa significada y el modo de significación. El ser se concibe unívocamente, pero se predica analógicamente de Dios y de los seres finitos. El concepto de ser o existencia se entiende como lo mismo, es decir, ser es "lo que es o existe". Dios existe y una persona existe; esto tienen en común. Pero Dios existe infinitamente e independientemente, mientras que una persona existe solo finita y dependientemente; en esto son diferentes. En resumen, *que* ambos existen se concibe unívocamente; *cómo* existe cada uno se predica analógicamente. Porque Dios existe necesariamente mientras que las personas existen solo contingentemente.

Según Wittgenstein, las distinciones entre expresiones unívocas, equívocas y analógicas son obsoletas. Las expresiones reciben significado de su uso en el contexto de los juegos de lenguaje. Cada juego de lenguaje es autónomo en la medida en que no existen criterios universales para el significado. Las palabras que se transfieren de un juego a otro o las palabras con significados similares guardan semejanzas familiares, pero nunca podemos aislar un significado central que deban compartir. Por lo tanto, Wittgenstein cree que la división del lenguaje en unívocos, analógicos y equívocos se desmorona ante esta comprensión dinámica basada en el uso.

En respuesta a esto, se pueden señalar dos cosas: en primer lugar, a menos que exista un significado esencial, en contraposición a uno puramente convencional, para el lenguaje, todo significado (y toda verdad) es relativo. Pero es contraproducente afirmar que ningún significado es objetivo. Además, si no hubiera un significado objetivo, cualquier cosa podría significar cualquier cosa para cualquiera, incluso lo opuesto de lo que se quiere decir. Esto daría lugar a un caos lingüístico (y social).

En segundo lugar, las distinciones entre expresiones unívocas, equívocas y analógicas no son arbitrarias. De hecho, son lógicamente exhaustivas; no hay otras alternativas. Porque o bien un término se entiende (o incluso se aplica) de la misma manera (es decir, unívocamente), de una manera completamente diferente (equívocamente) o de una manera similar

(analógicamente). Wittgenstein no ofrece ninguna alternativa. Más bien, en cuanto se aplica a la realidad objetiva, su visión se reduce a un discurso equívoco sobre Dios. Porque aunque acepta un discurso significativo sobre Dios, en la medida en que se basa en una experiencia religiosa significativa, no obstante, no es realmente un discurso sobre Dios. Es realmente un discurso sobre la experiencia religiosa. Dios sigue siendo parte de lo místico e inexpresable, al menos en lo que respecta al lenguaje descriptivo. [21]

Una teoría general de la analogía no funciona. Mientras la analogía esté ligada a la metafísica de la causalidad intrínseca, funciona. De hecho, como se ha demostrado, la analogía parece ser la única respuesta adecuada al problema del lenguaje religioso. Todo discurso negativo sobre Dios implica algún conocimiento positivo de Dios. Pero las afirmaciones positivas de Dios son posibles solo si hay algunos conceptos unívocamente entendidos que puedan aplicarse tanto a las criaturas como al Creador (como argumentó Escoto). Por otra parte, dado que Dios es infinitamente perfecto y las criaturas son solo finitamente perfectas, ninguna perfección encontrada en el mundo finito puede aplicarse unívocamente tanto a Dios como a las criaturas. Pero aplicarlas de manera equívoca nos dejaría en el escepticismo. Por lo tanto, cualquier perfección que se encuentre en la creación que pueda aplicarse a Dios sin límites se predica analógicamente. La perfección se entiende unívocamente (de la misma manera), pero se predica analógicamente (de manera similar), porque afirmarla unívocamente de una manera finita de un Ser Infinito no sería verdaderamente descriptivo de la forma en que él es. Y afirmarlo equívocamente de manera infinita no sería en absoluto descriptivo de él. Por lo tanto, un concepto unívoco tomado del mundo finito sólo puede predicarse de Dios analógicamente.

El significado del lenguaje religioso ha sido un problema filosófico persistente. ¿Evoca simplemente una experiencia acerca de Dios, pero no nos dice nada acerca de quién es ese "Dios"? La respuesta de Aquino es señalar, en primer lugar, las tres alternativas: nuestro discurso acerca de Dios es unívoco, equívoco o analógico. Luego analiza las alternativas. No puede ser equívoco, demuestra, puesto que sabemos algo acerca de Dios. De hecho, es contraproducente afirmar que no podemos hacer ninguna afirmación significativa acerca de Dios, pues esa misma afirmación implica que sabemos lo que significa la palabra "Dios". Por la misma razón, el discurso acerca de Dios no puede ser unívoco, puesto que no podemos predicar un atributo de un Ser Infinito de la misma manera que lo hacemos de un ser finito. Dios es "bueno", por ejemplo, de manera ilimitada, mientras que las criaturas son

“buenas” de manera limitada. Ambos son buenos, pero no de la misma manera. Pero si el discurso acerca de Dios no es ni unívoco ni equívoco, entonces debe ser analógico. Esta analogía de semejanza se basa en las relaciones entre el Creador y la criatura. Como Causa del ser, Dios es Ser. No puede dar lo que no tiene para dar. El Ser produce el ser; el Acto actualiza otras actualidades. Como Dios no puede producir otro Ser Necesario como él, debe producir un ser contingente. Pero los seres contingentes, a diferencia de un Ser Necesario, tienen la potencialidad de no ser. Por lo tanto, mientras que Dios es Pura Actualidad, todo lo demás es una combinación de actualidad y la potencialidad limitante de no ser.

Así, cuando predicamos cosas de Dios tomadas de la creación, no podemos predicarle ninguna de sus limitaciones, sólo la actualidad que recibieron de él. En este sentido, las criaturas son a la vez semejantes y desemejantes a Dios, y en esto radica la analogía. Si olvidamos la contribución de Aquino en este punto, nos quedamos o bien con el escepticismo o bien con el dogmatismo. Es decir, o bien no sabemos nada acerca de Dios, o bien asumimos que conocemos las cosas de la misma manera infinita en que él las conoce.

CAPÍTULO 12. EL MAL

TOMÁN ABORDÓ MUCHOS ASPECTOS DEL PROBLEMA DEL MAL a lo largo de sus escritos. De hecho, tiene un libro entero titulado *Sobre el mal* que trata el tema de manera exhaustiva. [1] El tratamiento que se hace aquí es una discusión más extensa y basada en textos del tema. Comenzaremos con la cuestión de la realidad del mal.

La realidad del mal

El ateísmo niega la existencia de Dios y afirma la existencia del mal. El panteísmo afirma la existencia de Dios y niega la existencia del mal. Aquino afirmó la realidad de ambos. Sin embargo, como veremos a continuación (en el apartado "La naturaleza del mal"), no creía que el mal existiera en sí mismo, sino que sólo existe en otro. El mal no es un ser, sino una *privación real* en un ser. Por ejemplo, aunque estar mutilado es la falta de un miembro y no una cosa en sí misma, sin embargo, es real estar mutilado, es una *carencia real* en una cosa real. Del mismo modo, la ceguera es la falta de visión, pero como todo ciego sabe, la ceguera es real. No es una ilusión. Esto nos lleva al siguiente punto.

La naturaleza del mal

¿Cuál es entonces la naturaleza del mal? San Agustín, antes de Tomás de Aquino, había luchado con el problema de la naturaleza del mal. Como provenía de un culto maniqueo dualista, Agustín tuvo grandes dificultades para explicar cómo el mal no era una cosa (sustancia). Para teístas como Agustín y Tomás de Aquino, solo Dios es eterno y todo lo que Él creó es bueno. Si es así, ¿qué es entonces el mal? Solo los panteístas niegan la realidad del mal, [2] pero ¿cómo puede un teísta explicarlo?

El dilema del teísmo sobre la naturaleza del mal

Si el mal no es algo externo a Dios, y no puede ser algo interno a un Dios teísta infinitamente perfecto, entonces ¿qué es? El problema se puede resumir de esta manera: (1) Dios es el autor de todo; (2) El mal es algo; (3) Por lo tanto, Dios es el autor del mal.

Ahora bien, rechazar la primera premisa conduce al dualismo, que Tomás rechaza (véase más adelante). Asimismo, negar la segunda premisa conduce al ilusionismo, que niega la realidad del mal (véase más arriba). Ninguna de las dos es aceptable para Tomás. ¿Cuál es, entonces, la solución?

Decir que Dios no creó todas las cosas es negar la soberanía de Dios. Afirmar que el mal no es nada es negar su realidad. Sin embargo, admitir que Dios causó todas las cosas y que el mal es algo es reconocer que Dios causó el mal, una conclusión que Tomás rechaza. Pero esta conclusión parece seguirse lógicamente de estas premisas. Por lo tanto, a menos que uno rechace la verdad de al menos una de las premisas, parecería que debe aceptar la verdad de la conclusión.

Una respuesta al dilema: el mal es una privación de algo bueno

Aquino, como Agustín antes que él, respondió que el mal no es una cosa o sustancia. Más bien es una falta o privación de una cosa buena que Dios hizo. El mal es una privación de algún bien particular. Aquino escribió: "El mal precisamente como tal es... una privación de algún bien particular inherente a un bien particular". [3] Pero "la privación no es una esencia, sino es la no existencia de algo en una sustancia. Por lo tanto, el mal no es una esencia real". [4] Pero se apresura a decir que mientras que "el mal denota la falta del bien, no toda ausencia de bien es un mal". Porque "la mera negación no muestra el carácter del mal, de lo contrario, los inexistentes serían malos..." [5] Porque "una cosa se llama mala por carecer de una perfección que debería tener; la falta de visión es mal en un hombre, pero no en una piedra". [6]

El mal, entonces, es una privación de algún bien que debería estar ahí. No es una mera negación. En resumen, todo lo que Dios creó era bueno. El mal es una corrupción o privación que ocurrió a las cosas después de que Dios las creó.

Por supuesto, decir que el mal no es una cosa, sino una carencia en las cosas, no significa afirmar que no es real. El mal es una carencia real en las cosas buenas, como bien lo sabe el ciego. Como dijo Tomás: "El mal no puede existir sino en el bien; el mal puro es imposible". [7] Por lo tanto, el mal no es una sustancia real, sino una privación real en una sustancia buena. No es una entidad actual (cosa), sino una corrupción real en una entidad actual.

Diferentes tipos de privaciones

El mal, como privación, se presenta en diferentes formas. Hay privaciones físicas, como las mutilaciones, y privaciones morales, como la perversidad sexual. La privación puede estar en la sustancia (lo que algo es) o en las relaciones (cómo se relaciona con los demás). No sólo hay cosas malas, sino que también hay malas relaciones entre las cosas. Una relación de amor

es buena; la de odio es mala. De la misma manera, cuando una criatura adora a su Creador, se trata de una buena relación, pero blasfemar contra el Creador es una mala relación.

Dado que el mal es una privación o corrupción de algo bueno, se sigue que no existe algo que sea totalmente malo. Si estuviera totalmente privado de todo bien, no sería nada. Pero la privación total en un sentido metafísico es imposible. Porque, como observa Aristóteles, "una cosa totalmente mala sería autodestructiva". [8] Y una voluntad totalmente incapacitada no podría realizar ninguna acción moral. Por lo tanto, uno debe tener cuidado de no llevar la depravación humana hasta el punto de destruir la capacidad de pecar. No puede haber un mal supremo, porque aunque el mal disminuye el bien, nunca puede destruirlo por completo. Nada puede ser un mal completo, absoluto. Porque si todo el bien fuera destruido por completo -y esto sería necesario para que el mal fuera completo- el mal mismo desaparecería, ya que su sujeto, es decir, el bien, ya no estaría allí.

El hecho de que el mal no pueda ser total en un sentido metafísico no implica en modo alguno que no pueda serlo en un sentido moral. Un ser puede estar totalmente depravado moralmente en el sentido de que el mal ha invadido cada parte de su ser y lo ha vuelto incapaz de alcanzar su propia salvación. Pero esta depravación moral total sólo puede ser extensiva, no intensiva. Puede extenderse a cada parte del ser de una persona, pero no puede destruirlo. Si destruyera la personalidad de una persona, ya no habría una persona moralmente responsable para hacer el mal.

Las cuatro causas del mal

Siguiendo a Aristóteles, Aquino describió las cosas en términos de sus cuatro causas: (1) eficiente (aquello por lo cual); (2) final (aquello para lo cual); (3) formal (aquello de lo cual), y (4) material (aquello a partir de lo cual). Cuando se aplicó al mal, Aquino sostuvo que "ya se había demostrado que el bien es la causa material del mal. En cuanto a la causa formal, el mal no tenía ninguna; en cambio, es más bien la privación de la forma. De manera similar, no tenía causa final, sino más bien la privación del orden debido al fin apropiado... El mal tiene una causa eficiente; sin embargo, esta es indirecta, no directa". [9] Como veremos (a continuación), la causa directa e inmediata del mal es el libre albedrío. Porque Aquino concluyó que "la acción perteneciente al pecado es de Dios, pero el pecado no es de Dios". [10]

El origen del mal

Para un teísta como Tomás de Aquino, el origen del mal es un problema difícil. Un Dios absolutamente bueno no puede crear el mal. Tampoco, al parecer, una criatura perfecta puede dar origen al mal, que es una imperfección. ¿Cómo, entonces, surgió el mal? Hay dos posibilidades: (1) El mal podría ser eterno; (2) El mal surgió del bien.

El mal no es eterno

Aquino concluyó que "no hay justificación para sostener que hay dos reinos [eternos], uno del bien y otro del mal". [11] Insistió en que "no hay un primer principio del mal como lo hay del bien". Ofrece varias razones. "En primer lugar, el principio original de las cosas es esencialmente bueno. Nada puede ser esencialmente malo. Todo ser en cuanto ser es bueno; el mal no existe excepto en un sujeto bueno". [12] "En segundo lugar, el primer principio de las cosas buenas es el bien supremo y perfecto que contiene toda la bondad en sí mismo. Ahora bien, no puede haber un mal supremo, porque aunque el mal disminuye el bien, nunca puede destruir totalmente el bien...". Por esta razón, Aristóteles observa que una cosa completamente mala sería autodestructiva". [13] "En tercer lugar, la noción misma del mal es irreconciliable con la noción de un primer principio, porque el mal es causado por el bien; [14] Además, "No puede haber un mal completamente separado del bien, pues se ha demostrado que el mal reside en algún bien. Por lo tanto, nada es supremamente malo". [15] En este punto, Aquino estaría de acuerdo con Agustín en que el bien es básico para el mal, ya que si eliminamos todo el mal de algo, entonces es algo mejor. Pero si eliminamos todo el bien del mal, no queda nada. [16]

El mal surge del bien (Dios) incidentalmente

Pero si el mal no es un principio esencial y eterno, entonces debe haber surgido del bien. Pero ¿cómo? Aquino sostiene que, puesto que el mal no puede ser causado “por un mal, puesto que el mal no actúa sino en virtud de un bien…, se sigue que el bien mismo es la causa primaria del mal”. Porque “lo que no es, no es causa de nada. Por lo tanto, si el mal es causado por algo, esto debe ser un bien”. [17]

El problema se puede plantear de esta manera: (1) Dios es absolutamente perfecto; (2) Dios no puede crear nada imperfecto; (3) Pero las criaturas perfectas no pueden hacer el mal; (4) Por lo tanto, ni Dios ni sus criaturas perfectas pueden producir el mal; (5) Pero el mal ha ocurrido; (6) Por lo tanto, o bien (a) Dios no es absolutamente perfecto, o bien (b) Él no creó una criatura perfecta.

Siguiendo a San Agustín, Aquino desafió la premisa número (3). Dios es bueno y creó criaturas buenas con un poder bueno llamado libre albedrío. Pero desafortunadamente, ellas usaron este poder bueno para traer el mal al universo al rebelarse contra su Creador. De modo que el mal surgió del bien, no directamente sino indirectamente, por el abuso de un poder bueno llamado libertad. La libertad en sí no es mala. Es bueno ser libre. Pero con la libertad viene la posibilidad del mal.

Así pues, Dios es responsable de hacer *posible el mal* (al crear un poder bueno llamado libre albedrío), pero las criaturas libres son responsables de hacerlo *real* . Dios es la causa primaria de todas las acciones (incluso de aquellas que no llegan a ser totalmente buenas, es decir, las malas). Pero simplemente porque "cuando algo se mueve a sí mismo, no se excluye que sea movido por otro de quien tiene esta misma capacidad por la cual se mueve a sí mismo. Y, por lo tanto, no es contrario a la libertad que Dios sea la causa del acto del libre albedrío". [18]

Dios es la causa primaria del libre albedrío, que es la causa secundaria del mal.

Por tanto, Tomás de Aquino distinguió entre la causa primaria de una acción libre (Dios) y la causa secundaria (una criatura libre). Dios dio el poder de elección a algunas criaturas. Sin embargo, Dios no es responsable del ejercicio de esa libre elección para hacer el mal. Dios no realiza los actos libres por nosotros. La libre elección humana no es una mera causa instrumental a través de la cual Dios actúa. Los seres humanos son las causas eficientes, aunque secundarias, de sus propias acciones libres. Por eso Tomás de Aquino añade: "Y por esta razón sostenemos que la acción [poder] perteneciente al pecado es de Dios, pero el pecado no es de Dios". [19]

La naturaleza del libre albedrío

Santo Tomás de Aquino describe varios aspectos de lo que él llama la libre elección en los seres humanos. El primero de ellos es que las elecciones libres son voluntarias.

La libre elección es voluntaria. Según Santo Tomás de Aquino, el libre albedrío implica un acto voluntario, pues «es necesario que en los actos humanos haya algo de voluntario» [20.] Esto es así «porque el hombre conoce especialmente el fin de su obra y se mueve a sí mismo, en sus actos se encuentra especialmente lo voluntario» [21.]

El libre albedrío humano tiene el poder de elegir entre distintas opciones. Además, la voluntad tiene el poder de elegir "porque su poder no se limita a

un solo efecto; de hecho, la voluntad tiene el poder de producir este o aquel efecto y, en consecuencia, no está determinada a ninguno de los dos". [22]

La libre elección es una acción autocausada. En respuesta a la pregunta "¿La voluntad se mueve a sí misma?", Tomás de Aquino responde que "pertenece a la voluntad mover a las demás potencias, en razón del fin que es el objeto de la voluntad". Así, "la voluntad, mediante su querer el fin, se mueve a sí misma a querer los medios". [23] Por lo tanto, la libre elección no está determinada por otro, o es indeterminada, sino que es una acción autodeterminista. Si fuera causada por otro, entonces sería responsable de ella. Y es irracional suponer que no hubo causa para ello. Las acciones y los acontecimientos no ocurren sin una causa. Por lo tanto, toda libre elección debe ser autocausada, es decir, causada por uno mismo (la persona **).**

La libre elección no es por necesidad. Santo Tomás afirma claramente que "el hombre no elige por necesidad". Afirma que "la razón de esto se encuentra en la misma potencia de la razón, pues la voluntad puede tender a hacer todo lo que la razón aprehende como bueno. Ahora bien, la razón puede aprehender como bueno no sólo esto, a saber, querer o actuar, sino también esto, a saber, no querer y no actuar". Además, "la razón puede considerar la naturaleza de algún bien y la falta de algún bien, que tiene la naturaleza de un mal". Por lo tanto, "como la elección no es del fin, sino de los medios... no es del bien perfecto, que es la felicidad, sino de otros bienes particulares. Por lo tanto, el hombre elige, no por necesidad, sino libremente". [24]

La libre elección no puede ser coaccionada. Otra característica de la libre elección es que no puede ser forzada. La violencia es contraria a la libre elección. Por lo tanto, la persuasión irresistible también es una contradicción en términos. Es sólo una forma eufemística de decir "libertad forzada", lo cual es contradictorio. CS Lewis estuvo de acuerdo, diciendo: "Pero ahora veis que lo Irresistible y lo Indisputable son las dos armas que la naturaleza de Su plan le prohíbe utilizar. Simplemente anular la voluntad humana... sería inútil para Él. No puede raptar. Sólo puede cortejar". [25] O como afirmó en otra parte: "Cuando uno dice: "Todos se salvarán", mi razón replica: "¿Sin su voluntad o con ella?". Si digo: "Sin su voluntad", percibo de inmediato una contradicción: ¿cómo puede ser involuntario el supremo acto voluntario de entrega de uno mismo? Si digo: "Con su voluntad", mi razón responde: "¿Cómo, si no se rinden?"". [26]

Aunque Dios (como causa primera) nos da tanto el poder de elegir como también interviene en la acción misma de elegir, [27] sin embargo, "la voluntad [causa segunda] contribuye algo cuando es movida por Dios. Y por

eso, aunque el movimiento de la voluntad sea desde fuera como desde un primer principio, sin embargo no es forzado". [28] En efecto, Dios mueve a las criaturas conforme a su naturaleza, y el hombre es por naturaleza un ser libre. "Por lo tanto, si Dios mueve la voluntad del hombre, esto evidentemente no se opone a la libertad de elección, así como la actividad de Dios en las cosas naturales no es contraria a su naturaleza". [29]

Aquino observó que "algunos filósofos sostienen que la voluntad del hombre está necesariamente movida a elegir una cosa... Pero esa opinión es herética, porque destruye la razón del mérito y del demérito en los actos humanos: pues no parece ser meritorio o demeritorio que alguien por necesidad haga lo que no puede evitar". [30] Añade que, a menos que "esté en nuestro poder" elegir y no por necesidad, "entonces la alabanza y la censura... quedan anuladas". [31]

El libre albedrío no se destruye con el pecado. En cuanto a la afirmación de Agustín de que «el hombre que hace mal uso del libre albedrío se destruye a sí mismo y al libre albedrío», [32] Aquino responde: «el pecador ha perdido el libre albedrío en lo que se refiere a la libertad de culpa y de miseria, pero no en lo que se refiere a la libertad de compulsión». [33]

En resumen, una persona (un agente libre) es la causa del mal. Este libre albedrío, incluso después de la Caída de Adán, es voluntario, no por necesidad y libre de compulsión. De hecho, aunque nuestra voluntad esté motivada por Dios (la Causa Primaria), no estamos obligados a hacer nada contrario a nuestra voluntad.

El propósito del mal

Según Santo Tomás de Aquino, dado que Dios es omnisciente, omnisciente y omnipotente, entonces debe tener un buen propósito para todo. Puesto que Él sabía de antemano que ocurriría el mal, esto significaría que Dios tenía un buen propósito al permitirlo. Escribió: "El permiso de Dios del mal en las cosas que Él gobierna no es incompatible con la bondad divina". [34]

Dios tiene un buen propósito al permitir el mal

Ningún mal es bueno, pero Dios tiene un buen propósito al permitir el mal. "Todo agente actúa por un fin, se sigue claramente del hecho de que todo agente tiende a algo definido. Ahora bien, aquello a lo que un agente tiende definitivamente debe serle propio... Pero lo que es propio de una cosa es bueno para ella. Por lo tanto, todo agente actúa por un bien". [35] Y dado que

Dios, el Bien supremo, es también el agente supremo, se sigue que Dios debe tener un buen propósito supremo por el cual está permitiendo el mal.

Además, tenemos la certeza de que el mal nunca puede destruir completamente el bien, pues «por mucho que se acreciente el mal, nunca podrá destruir completamente el bien, ya que siempre debe quedar el sujeto del mal mientras subsista el mal. Ahora bien, el sujeto del mal es el bien. Luego siempre debe quedar algo de bien». [36]

Dios sacará el bien del mal

Además, "Dios gobierna las cosas por su providencia". Y "todo lo que hace una cosa por causa de un fin, la usa para el fin". Por lo tanto, "todo lo que tiene ser en algo como es un efecto de Dios, y... Dios hace todas las cosas para un fin que es Él mismo. Por lo tanto, Él usa todo dirigiéndolo hacia su fin. Pero esto es gobernar. Por lo tanto, Dios por Su providencia, es el gobernador de todo". [37] Esto significa que el mal, que existe en el bien, es permitido por Dios y el mal es dirigido por Dios hacia Sus buenos fines. Por lo tanto, Dios es tan poderoso que puede hacer bueno incluso de una situación mala.

Permitir el mal es una condición previa para alcanzar bienes superiores .

Santo Tomás de Aquino afirmó que «se perderían muchas cosas buenas si Dios no permitiera que existiera el mal: el fuego no quemaría a menos que se consumiera el aire, los leones no prosperarían a menos que se mataran asnos, ni se infligiría una justa retribución ni se alabaría la paciencia sufrida si no fuera por la iniquidad de la persecución». [38] En resumen, sin dolor no hay ganancia. Si no se permite el pecado, no se lo puede vencer. Si no se permite el peligro, no se puede alcanzar el coraje. Sin tribulación no se puede alcanzar la paciencia. Los males de primer orden son una condición necesaria para alcanzar los bienes de segundo orden.

La providencia de Dios y la persistencia del mal

Dios permite el mal, pero lo controla mediante su providencia. Santo Tomás de Aquino dijo que “pertenece a la divina providencia no destruir, sino preservar la naturaleza de las cosas”. [39] Dios puede hacer esto, aunque los seres humanos tengan la libre elección de hacer el mal. Puede lograrlo porque Dios (la Causa Primaria) en su providencia “mueve todas las cosas de acuerdo con sus condiciones, de tal manera que de las causas necesarias, a través de su movimiento divino, los efectos se siguen necesariamente, pero de las causas contingentes [como la libre elección] los efectos fluyen contingentemente”. [40] Por lo tanto, en ambos casos la providencia de Dios no se ve obstaculizada.

No se busca el mal por el mal que hay en él, sino el bien, pues «ningún mal puede ser deseable ni por el apetito natural ni por la voluntad consciente. Se busca indirectamente, es decir, porque es la consecuencia de algún bien... Un león mata para comer lo que significa la muerte del ciervo; un fornicario quiere placer e incurre en la deformidad del pecado». [41]

El Bien Supremo (*Dios*) *es el Fin Supremo*

El bien supremo al que se dirigen las criaturas es Dios. «Pues como nada tiende a algo como a su fin, a no ser que sea bueno, se sigue que el bien, en cuanto tal, es un fin. Por consiguiente, lo que es sumamente bueno es el supremo fin de todo. Ahora bien, sólo hay un sumo bien, a saber, Dios... Por lo tanto, todas las cosas se ordenan al sumo bien, a saber, Dios como su fin». [42]

Además, "dado que el agente supremo es el principio activo de las acciones de todos los agentes inferiores, moviendo todas sus acciones y, en consecuencia, hacia sus fines, de aquí se sigue que todos los fines de los agentes secundarios están ordenados por el primer agente a su propio fin... Por lo tanto, todas las cosas están ordenadas a Dios como a su fin". [43]

Este no es el mejor mundo posible

En cuanto a la cuestión de por qué Dios no creó un mundo mejor que éste, Aquino rechaza la opinión de Agustín de que: "Nada más que seres reales y naturalezas reales conspiran para la perfección del universo. Ahora bien, el mal es parte de la perfección del universo. Como dice Agustín, la admirable belleza del mundo se compone de todo; incluso lo que se llama mal, bien ordenado y en su lugar, acentúa la bondad de las cosas". [44] A esto, Aquino responde: "El mal como tal no pertenece a la perfección del universo, salvo accidentalmente, es decir, en razón de su conjunción incidental con el bien". [45]

Agustín había sostenido que el mal acentúa el bien de la misma manera que los lugares oscuros de una pintura acentúan los claros. O, como en un mosaico, cuando uno mira sólo una pieza irregular, no se ve bien. Pero en el mosaico general es parte de un cuadro total de belleza. Pero Aquino rechaza esta visión, argumentando que el mal es mal y el mal no contribuye al bien general del universo. Más bien, como se muestra arriba (en "El propósito del mal"), Dios tiene un buen propósito al permitir el mal, es decir, lograr el bien mayor. Pero el mal en sí mismo no es parte de un bien general.

El problema del mal físico

La solución que hemos expuesto al problema del mal moral no parece resolver el problema de los desastres naturales. No basta con decir que el libre albedrío de las criaturas causó todos ellos. ¿Cómo se puede explicar, entonces, el mal natural? ¿Cómo puede Dios, Causa perfecta, producir estos males naturales?

En respuesta al mal físico, Aquino señala que "podemos hablar de mal en ambos sentidos: es decir, por razón de un defecto en las cosas mismas (así la ceguera es un mal cierto en un animal), y por razón de un defecto en la acción de una criatura (así la cojera connota acción con un defecto). El mal es una acción que se dirige a un fin de tal manera que no está correctamente relacionada con el fin, se llama falta (*peccatum*) tanto en agentes voluntarios como en agentes naturales. "Por ejemplo, "Un médico es defectuoso (*peccat*) en su acción, cuando no procede de tal manera que procure la salud. La naturaleza, también es defectuosa en su actividad cuando no logra que un ser generado avance hacia su disposición y forma adecuadas; es por esto que aparecen monstruos en la naturaleza". [46]

El mal físico no es el resultado de una causa imperfecta

Santo Tomás de Aquino sostuvo que no se puede culpar a una Causa absolutamente perfecta del mal físico. Escribió: “Hemos demostrado que en Dios no hay defecto, sino perfección consumada. Por lo tanto, el mal que reside en una actividad defectuosa o que es causado por un agente defectuoso no fluye de Dios como su causa. Y esto se ve tanto en lo que respecta a las cosas naturales como a las voluntarias”. [47] Es decir, el defecto debe estar en las causas secundarias (no en Dios, la Causa Primaria) o conectarse con el mundo material en el que opera la actividad causal.

Por supuesto, "el efecto de una causa secundaria deficiente se deriva de una causa primera no deficiente con respecto a lo que es real y completo allí, no a lo que es defectuoso. Por ejemplo, todo el movimiento en el acto de cojear proviene de la vitalidad de una persona, pero no la desgarbada proviene de la pierna torcida. Del mismo modo, todo lo que es real y activo en una mala acción proviene de Dios como su causa, sin embargo, el defecto surge de una causa secundaria deficiente". [48] Es en este sentido que se dice que Dios no solo es la causa del poder del libre albedrío sino también de las acciones del libre albedrío. [49] Él no es la causa del mal en esas acciones sino de la actualidad en las acciones.

Pero «la justicia, que es de orden universal, exige que se castigue a los pecadores. Por eso Dios es autor del mal que se llama pena, pero no del que es culpa...» [50.] Pues castigar el mal (como hace Dios) es una buena acción.

Males físicos debidos a la naturaleza del mundo físico

Aunque Dios es una causa perfecta, el material sobre el que produce el efecto no es perfecto. Así, "considerando las exigencias del material del que está hecho, la muerte y la enfermedad son naturales al hombre; pero considerando su forma, la inmortalidad es su derecho, aunque los principios de la naturaleza por sí solos no son suficientes para asegurar esto: el apetito es inherente, pero el logro es un don". [51] Aunque Dios es una Causa perfecta, el mal puede ocurrir de dos maneras en el mundo físico. Porque "la incidencia del mal se da en ambos; en el primero por una pérdida de forma o en una parte integral, por ejemplo la ceguera o la falta de un miembro; en el segundo por una brecha en la actividad apropiada, ya sea por falta de ejecución o falla en la ejecución de la dirección". [52] Ambos explican el mal físico en el mundo. El mal puede estar en la acción de la causa o en el efecto. "En la acción, el mal es causado por defecto de la fuerza motriz, como en los niños. Por otra parte, el mal es causado en el efecto a veces por la energía misma del agente —no, sin embargo, en el efecto propio del agente— y a veces por la intratabilidad de la materia". [53] Por ejemplo, "cuando la privación de una forma se introduce por el agente, como cuando el fuego expulsa la forma del aire o del agua, cuanto más enérgico es el agente, más fuertemente se impresiona a sí mismo y destruye al contrario". [54]

Dios causa el mal físico sólo incidentalmente, no directamente

A veces el mal físico es el resultado incidental de un buen proceso causal. "La destrucción proviene entonces de la fuerza misma de las llamas; aun así la energía está directamente dirigida a dominar, no a destruir, aunque en efecto es incidentalmente destructiva". Así, "el hecho de que una cosa sea deficiente es incidental a la bondad por la que es activa. Por lo tanto, es cierto decir que el mal no tuvo nada más que una causa incidental; en este sentido el bien es la causa del mal". [55] Por lo tanto, cuando Aquino dice "Dios es el autor del mal físico pero no del mal moral...", debemos entender que Dios no causa el mal directamente sino solo indirectamente o incidentalmente. [56] "La forma principalmente deseada por Dios entre las cosas creadas es el bienestar del esquema general, que requiere que algunas puedan fallar y lo hagan. Y así, al causar un buen orden colectivo, Dios, consecuentemente y como indirectamente, causa la corrupción de las cosas." [57] Así entiende Aquino textos bíblicos como Deuteronomio 32:39: "Ved ahora que yo soy, y no hay

dioses fuera de mí; yo hago morir y yo hago vivir." Éxodo 4:11 caería en esta misma categoría: "¿Quién hizo la boca del hombre? ¿Quién lo hace mudo o sordo, o vidente o ciego? ¿No soy yo, el Señor?"

Dios y el mal gratuito

De este último punto se desprende claramente que el mal llamado gratuito no sería contrario a la providencia divina. El mal gratuito es un mal para el cual no hay justificación ni propósito como tal. El mal gratuito es un mal injustificado. No resulta directamente de ninguna intención divina justificable. En un contexto teísta, es el tipo de mal que, como tal, es incompatible con un Dios todopoderoso, todo bondad y todo amor.

Ahora bien, parecería que el concepto de mal incidental de Aquino encaja en este concepto. No está justificado como tal, pero es explicable sólo en términos de un bien general previsto por el bien del cual es un subproducto. Por lo tanto, Dios no lo quiso como tal. Más bien, fue un subproducto necesario de un buen proceso que Dios sí quiso. Es incoherente como tal con el carácter y el propósito de Dios. Había un plan particular para su existencia. Más bien, fue sólo una especie de daño colateral que vino junto con la guerra contra el mal. Las acciones malvadas gratuitas simplemente acompañan el paquete general de bien que Dios ha provisto para la humanidad. Por lo tanto, Dios no es la causa directa de ello. Está relacionado con él sólo incidental e indirectamente. En un mundo así, entonces, podemos esperar buena y mala fortuna dentro de la providencia general de Dios.

La relación de la providencia divina con la fortuna y el azar

Según Tomás, "es evidente por lo que se ha dicho que la divina providencia no quita del mundo la fortuna y el azar. La fortuna y el azar se dicen de cosas que ocurren raramente... Ahora bien, sería contrario a la naturaleza de la divina providencia que todas las cosas sucedieran por necesidad... Por lo tanto, también sería contrario a la naturaleza de la divina providencia que nada sucediera en el mundo de manera fortuita y casual". [58] Además, "los sucesos casuales se deben a la concurrencia de dos o más causas, cuando un fin que no estaba previsto sucede por la concurrencia de alguna causa... Por lo tanto, no es contrario a la divina providencia que haya sucesos fortuitos y casuales en el mundo". [59]

Por supuesto, “un acontecimiento puede ser accidental o fortuito con respecto a una causa inferior cuando se produce un efecto no deseado, y sin embargo no ser accidental o fortuito con respecto a una causa superior... Por ejemplo, un amo puede enviar a dos sirvientes al mismo lugar, pero de tal

manera que ninguno esté al tanto de la misión del otro. Su encuentro es accidental en lo que respecta a cada uno de ellos, pero no en lo que respecta al amo". Por lo tanto, "si se trata del punto de vista de Dios, no son fortuitos, sino previstos". [60]

La relación de la providencia de Dios con el destino

Santo Tomás de Aquino reconoció que «muchos efectos ocurren al azar si se los considera desde el punto de vista de las causas segundas. Algunos pensadores no están dispuestos a atribuir tales efectos a una causa superior que los ordena». Pero añade: «Sin embargo, puesto que no sólo las cosas naturales sino también los asuntos humanos están bajo la providencia divina, aquellos acontecimientos que parecen suceder al azar en las vidas de los hombres deben atribuirse a la ordenación de la providencia divina». En este sentido, «quienes sostienen que todas las cosas están sujetas a la providencia divina deben admitir la existencia del destino».

Sin embargo, puesto que los incrédulos suelen utilizar el término en un sentido fatalista de acontecimientos que no tienen nada que ver con nuestra libre elección, deberíamos evitar la palabra "destino" al menos "en la medida de lo posible, para que aquellos que no entienden no se aprovechen de ello para extraviarse..." Por lo tanto, "Agustín dice que si alguien cree en la existencia del destino en el segundo sentido [de la providencia divina], puede mantener su opinión, pero debe corregir su lenguaje". [61]

La victoria definitiva del bien sobre el mal

Al final, el mal será derrotado, pues su fuerza destructora es limitada y temporal. Al final, el mal será castigado para siempre, y el bien será recompensado por toda la eternidad.

Los efectos destructivos del mal no son totales ni permanentes

Santo Tomás sostenía que «por mucho que se multipliquen, los males nunca pueden consumir todo el bien». [62] «Pero incluso si las disposiciones contrarias [del mal] se acumularan indefinidamente [contra el alma], la aptitud para la acción correcta se debilitaría indefinidamente, no se destruiría por completo. La raíz siempre permanece, es decir, la sustancia del sujeto». [63] Así, «el capital de la naturaleza humana disminuido por el pecado es la inclinación natural a la virtud instintiva en el hombre como ser racional; actuar correctamente es actuar de acuerdo con la razón. Ahora bien, el pecado no puede destruir por completo la racionalidad del hombre, porque entonces ya no sería capaz de pecar». [64] Pues «el pecado no ataca la raíz, ya que no

disminuye la naturaleza misma; lo que hace es bloquear la capacidad para alcanzar su fin; la incapacidad consiste en la interposición de una barrera... Sin embargo, el instinto para la acción correcta siempre permanece radicalmente intacto». [65]

En este punto, el crítico siempre podría preguntar por qué es necesario un mundo físico. ¿Por qué Dios no creó espíritus que no pudieran dañar sus cuerpos ni morir? La respuesta es: Dios los creó; se los llama ángeles. El problema es que, si bien ningún ángel puede morir de intoxicación alimentaria, tampoco puede disfrutar de una costilla de primera. Si bien ningún ángel se ha ahogado jamás, tampoco ningún ángel ha ido a nadar ni ha disfrutado del esquí acuático. Ningún ángel ha sido violado jamás, pero tampoco ningún ángel ha disfrutado del sexo ni de la bendición de tener hijos (Mateo 22:30). En este tipo de mundo físico, simplemente debemos aceptar el mal concomitante junto con el bien.

Además, para Tomás de Aquino los ángeles son inmutables en su naturaleza creada (excepto por aniquilación). Por lo tanto, no pueden ser redimidos una vez que caen. Sin embargo, los seres humanos, que pueden cambiar, son por lo tanto redimibles. Como lo expresó el doctor angélico (citando al Damasceno), "La muerte es para los hombres lo que la caída es para los ángeles". Es decir, "es claro que los pecados mortales de los hombres, graves o menos graves, son perdonables antes de la muerte; mientras que después de la muerte son sin remisión, y para siempre". [66] ¿Por qué los ángeles no pueden tener más tiempo para cambiar de opinión? En primer lugar, los ángeles no están en el tiempo, por lo tanto, no tienen tiempo para cambiar. [3] En segundo lugar, porque los ángeles, a diferencia de los hombres, no pueden cambiar por su naturaleza. Por lo tanto, "la voluntad del ángel se adhiere fija e inamoviblemente". [67] Por lo tanto, su elección contra Dios estaba fijada desde el mismo inicio de la elección.

La eterna bienaventuranza de los santos en el cielo

Finalmente, Dios nos redimirá también de todo mal físico, dándonos cuerpos inmortales e incorruptibles. Además, proporcionará una visión beatífica para todos los creyentes que, una vez que vean la esencia misma de Dios, nunca más podrán pecar. Porque como declaró Aquino, "el intelecto que ve a Dios no puede sino regocijarse en la visión de Él. Además, Dios es la bondad misma, y la bondad es la causa del amor. Por lo tanto, la bondad debe ser necesariamente amada por todos los que la comprenden". [68] Esto señalará la derrota definitiva del mal. Pero tal experiencia se proporciona solo para aquellos que se someten voluntariamente a Dios. Nadie es coaccionado contra

su voluntad (véase la discusión sobre el libre albedrío más arriba). Sin embargo, como enamorarse gradual y libremente, finalmente llegaremos a un punto sin retorno. Así, en el cielo estaremos tan abrumados por la Bendita visión de un Bien Absoluto (Dios) que ya no podremos pecar. En resumen, experimentaremos la libertad definitiva como la de Dios: la libertad *del* pecado. Ya no tendremos esa libertad menor que es la libertad **de** pecar que tenemos aquí abajo.

El castigo eterno de los pecadores en el infierno

Dios ama a todos y quiere salvar a todos. Sin embargo, sabía que habría bajas. Sabía que su gracia de salvación no sería aceptada por todos. Por lo tanto, para los réprobos la justicia de Dios debe ser satisfecha. Así, "el sufrimiento del castigo eterno no se opone de ninguna manera a la justicia divina", escribió Aquino. [69] A la crítica de que el castigo eterno por los pecados temporales es excesivo, Aquino respondió: "Para el crimen de adulterio o asesinato, cualquiera de los cuales puede ser cometido en un breve lapso de tiempo, la ley humana puede prescribir el exilio de por vida o incluso la muerte, por las cuales el criminal es expulsado para siempre de la sociedad del Estado". [70] Y "claramente, cuanto mayor es la persona, más grave es la ofensa. El que golpea a un soldado es considerado más responsable que si golpea a un campesino; y su ofensa es mucho más grave si golpea a un príncipe o a un rey. En consecuencia, dado que Dios es infinitamente grande, una ofensa cometida contra Él es en cierto sentido infinita; y así un castigo que es en cierto sentido infinito se aplica debidamente". [71] Mientras exista un Dios eterno y justo, debe existir justicia eterna. El pecado no puede ser derrotado para siempre a menos que el pecador sea desterrado para siempre.

Un breve resumen de la visión de Aquino sobre el mal

En primer lugar, Aquino rechazó la hipótesis de Agustín sobre el mejor de los mundos posibles, que luego fue adoptada por Leibniz. Cuando uno piensa en todos los males horribles del mundo, habría estado de acuerdo con la sátira de Voltaire sobre la tesis agustiniana-leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles. ¡Los males horribles de la tortura infantil, la violación y el holocausto no se transforman de malos a buenos simplemente haciéndolos parte de un panorama más amplio!

En segundo lugar, la visión de Aquino sobre la naturaleza del libre albedrío y su relación con el gobierno providencial de Dios sobre el mundo es instructiva. Su visión de la relación entre causalidad primaria y secundaria es clave para esto. De hecho, incluso algunas autoridades calvinistas la han

utilizado. *La Confesión de Fe de Westminster* , por ejemplo, afirma que: "Dios ha dotado a la voluntad del hombre con esa *libertad natural, que no es forzada ni determinada por ninguna necesidad absoluta de la naturaleza al bien o al mal* ". (*Confesión de Fe de Westminster* , cap. 9, énfasis añadido). "Aunque en relación con el conocimiento previo y el decreto de Dios, la primera causa, todas las cosas suceden inmutable e infaliblemente, sin embargo, por la misma providencia, él ordena que sucedan de acuerdo con la naturaleza de *las causas segundas* , ya sea necesaria **,** *libre* o contingentemente" (*Confesión de Fe de Westminster* , cap. 5, énfasis añadido).

En tercer lugar, otro punto que vale la pena mencionar es el énfasis que hace Santo Tomás de Aquino en algunos de los males naturales como subproducto de un buen propósito o proceso. Esto encaja bien con la comprensión contemporánea de algunos de los procesos de la naturaleza, como, por ejemplo, los terremotos, que son necesarios para renovar los minerales de la Tierra para sostener la vida. Además, los tornados son una consecuencia de cosas buenas, como el aire caliente, el aire frío y la humedad. Asimismo, los rayos que matan a la gente también introducen fertilizante líquido en el suelo, y así sucesivamente.

En cuarto lugar, la concepción que tiene Santo Tomás de Aquino del mal incidental y fortuito resulta útil para responder a un aspecto acuciante del problema del mal. Preserva la providencia general de Dios y al mismo tiempo libera al apologista de la necesidad de explicar lo que parecen ser ejemplos obvios de mal gratuito en el mundo.

Obras selectas sobre Tomás de Aquino y el mal

Agustín, *Sobre la moral de Los maniqueos,* en *Padres de Nicea y Post-Nicenos.* Editor, Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952.

———, *La ciudad de Dios* en *los Padres de Nicea y Post-Nicea.* Editado por Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952.

———, *Sobre la naturaleza del bien, en Padres de Nicea y Post-Nicenos.* Ed. Philip Schaff, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1952.

Albert Camus, *La peste.* Trad. de S. Gilbert, Nueva York: Modern Library, 1948 .

Mary Baker Eddy, *Ciencia y salud con la clave de las Escrituras.* Boston: La Primera Iglesia de Cristo Científico, 1971.

Norman L. Geisler y Win Corduan, *Filosofía de la religión,* segunda edición. Grand Rapids, MI: Baker, 1988.

———, *Si existe Dios, ¿por qué existe el mal?* Minneapolis, MN: Bethany House, 2011.

——— , *Tomás de Aquino: una evaluación evangélica.* Eugene, o: Wipf y Stock, 1992.

Leibniz, Gottfried. *Ensayos teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* New Haven, CN: Yale University Press, 1952.

CS Lewis, *El gran divorcio.* Nueva York: Macmillan, 1946.

———, *El problema del dolor.* Nueva York: Macmillan, 1940.

Alvin Plantinga, *Dios, libertad y mal.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.

Tomás de Aquino, *Compendio de teología.* Londres: B. Herder, 1952.

———, *Summa contra Gentiles* . Trad. Anton Pegis. Garden City, Nueva York: Hanover House, 1955.

———, *Summa Theologica.* Trad. Thomas Gilby. Nueva York: Random House, 1944.

———, *Sobre el mal. Trad. John y Jean Oesterle.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1955.

FM Voltaire, *Cándido, Zadig y Cuentos selectos.* Nueva York: New American Library, 1961.

CAPÍTULO 13. LEY Y MORALIDAD

La visión de Santo Tomás sobre la ley y la moral se sitúa entre dos extremos. Por un lado, los teonomistas reducen toda ley a la ley divina, insistiendo en que los gobiernos humanos deben basarse en la ley bíblica. Por otro lado, los situacionistas insisten en que no hay absolutos morales, reduciendo toda ley a la ley humana. Así pues, las preguntas que se nos plantean son las siguientes: ¿Cuál es la relación entre la ley divina y la ley humana? ¿Existen leyes morales naturales comunes a todas las personas pero no exclusivas de ninguno de los muchos que afirman tener revelación divina? A estas y otras preguntas relacionadas, Santo Tomás ofrece una respuesta sorprendentemente contemporánea y pertinente.

La naturaleza del derecho

LA DEFINICIÓN DE LEY

Para Santo Tomás de Aquino, la ley es una medida o regla definida por la cual somos conducidos a actuar o nos detenemos de actuar. [1] Es una "ordenación de la razón hecha para el bien común por el personaje público que está a cargo de la comunidad, y [es] promulgada". [2] Así, la ley es la regla o principio básico por el cual se dirigen las acciones de las personas. La ley es un primer principio para la acción, pues "la regla y medida de la actividad humana es la razón, el primer principio de la actividad humana, cuya función es dirigir los medios hacia los fines". [3]

EL DERECHO COMO PRINCIPIO PRIMERO

Cada área de la actividad humana tiene sus propios principios primeros. Como ya hemos visto (véase el capítulo 6), existen principios primeros del pensamiento humano, como la ley de no contradicción. Asimismo, existen principios primeros del actuar humano, como las leyes morales. "Los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los principios primeros de la ciencia son a la razón teórica", pues "la razón es el primer principio de los actos humanos". Debe notarse que no son principios primeros de la razón teórica sino de la razón práctica. Es decir, no son operativos en asuntos especulativos sino en asuntos prácticos. Por lo tanto, "el primer principio de la razón práctica es nuestro fin último, o felicidad; la ley se

ocupa principalmente de planificar para esto". [4] En resumen, la ley es la regla dirigida al bien común (felicidad).

LA PROMULGACIÓN DE LA LEY

Para que una ley tenga efecto, debe ser promulgada, pues «nadie está obligado a obedecer un precepto a menos que esté razonablemente informado de él» [5.] Esto se desprende lógicamente de la naturaleza de la ley como un deber de acción para el bien común. Así, «para imponer una obligación, una ley debe aplicarse a los hombres que tienen que ser regulados, y esto significa que debe ser puesta en conocimiento de ellos por promulgación» [6.] En este sentido, la ignorancia de la ley es una excusa legítima para no obedecerla. Pero como «el hombre no hace la ley para sí mismo, sino que por el acto de su conocimiento, por el cual conoce una ley hecha por otro, está obligado a cumplir la ley» [7.] Santo Tomás ilustra este punto de la siguiente manera:

8 Si una razón equivocada le ordena a un hombre dormir con la esposa de otro hombre, hacerlo será malo si se basa en la ignorancia de una ley divina que debería conocer; pero si el juicio erróneo se produce al pensar que la mujer es realmente su propia esposa, y que ella lo desea a él y él a ella, entonces su voluntad está libre de culpa ·

En resumen, la ley es por naturaleza una medida de conducta. Es un principio fundamental de la acción humana. Pero para que tenga efecto, debe ser proclamada. Una vez proclamada, la ley es vinculante.

Tipos de ley

Ley eterna

La ley eterna es "la idea que existe en Dios como principio del universo y que subyace al gobierno de las cosas". [9] Es la fuente y el ejemplo de todas las demás leyes, pues "todas las leyes se derivan de la ley eterna en la medida en que participan de la razón correcta". Es eterna "porque nada en la razón divina se concibe en el tiempo, pues el plan fue establecido desde la eternidad". [10] Por lo tanto, la ley eterna es la razón divina por la que se rige el universo. "Todas las cosas sujetas a la providencia divina son regidas y medidas por la ley eterna, y, en consecuencia, es claro que de algún modo participan de la ley eterna, pues bajo ella tienen sus propensiones a sus actividades y fines apropiados". [11] Es la mente eterna de Dios tal como concibió y determinó todo lo que sería y cómo se dirigiría. De ella fluyen todos los demás tipos de ley, ya sean naturales, humanas o divinas.

Ley natural

La ley natural es un derivado de la ley eterna. De hecho, "el derecho natural está contenido en la ley eterna principalmente, y en la facultad judicial natural de la razón humana secundariamente". [12] La ley natural, entonces, es la participación humana en la ley eterna por medio de la razón. En resumen, la ley natural es "la luz natural de la razón, por la cual discernimos lo que es correcto e incorrecto". No es "nada más que la impresión en nosotros de la luz divina". [13] Todas las criaturas racionales participan de la ley natural. Es la ley escrita en sus corazones (Rom. 2:15).

La ley natural nos enseña a hacer el bien y evitar el mal. Pero "el bien y el mal deben situarse en el contexto de lo que es propio del hombre en cuanto hombre, es decir, su vida racional". [14] Por tanto, un acto bueno es aquel que está de acuerdo con la naturaleza humana (racional), mientras que un acto malo es aquel que es contrario a la razón. Según Tomás de Aquino, la triste realidad es que "la mayoría de los hombres parecen vivir según los sentidos más que según la razón". [15]

Vivir según la naturaleza humana no significa, sin embargo, que la naturaleza humana sea la medida última de todas las cosas, pues «en la actividad voluntaria la medida próxima es la razón humana, la medida suprema la ley eterna». En otras palabras, «la medida de la voluntad humana es doble: una próxima y de la misma naturaleza, es decir, la razón humana misma; la otra, primera y trascendente, es decir, la ley eterna que es como la razón de Dios». [16] Así, «cuando un acto humano tiende a su fin en armonía con el orden de la razón y la ley eterna, entonces el acto es recto; cuando se aparta de esa rectitud se llama pecado». [17] La razón humana es la base de la ley natural sólo en la medida en que participa de la Razón Eterna. Por lo tanto, en este sentido «menospreciar el dictado de la razón equivale a condenar el mandato de Dios». [18]

LEY HUMANA

El derecho humano, también llamado derecho positivo, es el intento de la razón humana de elaborar leyes prácticas basadas en el derecho natural. El derecho humano es una particularización de los principios generales del derecho natural.

La ley humana puede inferirse de la ley natural de dos maneras. «Algunos preceptos se infieren de la ley natural como una conclusión, así, *el no matar* viene del *no dañar».* Otros, sin embargo, «se relacionan con la ley natural como realizaciones determinadas; pues aunque se puede declarar que los criminales deben ser castigados, la ley natural no establece el carácter del

castigo». En resumen, la ley humana puede derivarse de la ley natural «ya sea como una conclusión o como una aplicación particular». [19] Según Santo Tomás de Aquino, la primera es como una ciencia demostrativa y la segunda como un arte. Por lo tanto, «las leyes que se declaran como conclusiones tienen su fuerza de la ley natural así como de la promulgación. Pero las leyes que se decretan como decisiones aplicadas tienen su fuerza de la legislación humana».

No todo lo que prohíbe la ley humana es esencialmente malo, pues «algunas cosas se mandan porque son buenas, o se prohíben porque son malas; otras, a su vez, son buenas porque se mandan, o malas porque se prohíben». [20] Por supuesto, «un acto humano defectuoso y pecaminoso es malo en todas las circunstancias, sean cuales sean. Un acto vicioso prohibido por un precepto negativo no debe ser cometido por nadie». Sin embargo, «en un acto de virtud, que se manda por un precepto afirmativo, muchos factores tienen que conspirar para que sea correcto... [Por lo tanto,] no es necesario cumplirlo persistentemente y en todos los casos, sino solo cuando las debidas condiciones de persona, tiempo, lugar y situación exigen su observancia». [21]

La ley humana se impone a los hombres imperfectos. «No prohíbe, pues, todos los vicios, de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, que la mayoría puede evitar, y principalmente los que perjudican a los demás y de cuya prevención depende la estabilidad social» [22.] Es decir, «la ley humana no puede prohibir todo lo que va contra la virtud; basta con prohibir las acciones contrarias a la vida comunitaria; las demás las tolera casi como si fueran lícitas, no porque sean aprobadas, sino porque no son castigadas» [23.] En resumen, «no todo acto de virtud es mandado por la ley humana, sino sólo aquellos que pueden ser ordenados para el bien público» [24.] Pues «el fin inmediato de la ley humana es la utilidad de los hombres» [25.]

Por supuesto, no toda ley humana es legítima, pues «toda ley está ordenada al bien común, y un precepto tiene fuerza de ley sólo cuando sirve a este bien común» [26.] Las leyes contrarias al bien común (que exige la ley natural) no tienen fuerza de ley. Del mismo modo, las leyes que no se promulgan, aunque estén dirigidas al bien común, no son obligatorias.

Ley divina

La ley divina tiene un propósito diferente al de la ley natural. “El propósito de la ley divina dada al hombre es conducirlo a Dios”. Es decir, “todo el propósito del legislador es que el hombre ame a Dios”. [27] Por lo tanto, la ley

divina no se da a los incrédulos, sino a los creyentes. La ley natural es para los incrédulos. La ley divina es vinculante para la iglesia, mientras que la ley natural es vinculante para toda la sociedad. La ley natural está dirigida a nuestro bien temporal, pero la ley divina está dirigida a nuestro bien eterno.

La ley natural, en tanto refleja el carácter mismo de Dios, no puede cambiar. La ley divina, en cambio, se basa en la voluntad de Dios y, por lo tanto, puede cambiar. Por eso, "tanto en la ley divina como en la humana, algunas cosas se mandan porque son buenas... Otras, en cambio, son buenas porque se mandan". [28] Esto se refleja en el cambio que Dios hizo en la ley divina del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. Sin embargo, la ley natural no ha sido alterada; sigue siendo la misma de siglo en siglo y de persona en persona.

El propósito de la ley

En general, el propósito de la ley es regular la actividad humana. Cada tipo de ley, por supuesto, tiene su propio tipo específico de regulación. La ley eterna es el medio por el cual Dios regula todo el universo; la ley divina es aquella por la cual regula a la iglesia; y la ley natural es el medio por el cual regula las acciones de todas las criaturas racionales. Además de estas esferas, Aquino explica varias dimensiones específicas del propósito de Dios al dar la ley.

Fomentando la amistad

Uno de los propósitos de la ley es promover la amistad. "Así como el propósito principal de la ley humana es lograr la amistad de los hombres entre sí, así también la ley divina tiene como propósito principal establecer a los hombres en amistad con Dios". [29] Para que la conducta humana sea cívica, debe estar regulada. Sin leyes, la amistad no puede funcionar, ya que es la medida de las relaciones correctas.

Estimulando el amor de Dios

Jesús resumió la ley como amor a Dios y amor al prójimo. Santo Tomás de Aquino, entonces, señala que "el propósito entero del legislador es que el hombre pueda amar a Dios". Por lo tanto, no es ni ley ni amor; más bien, es la ley del amor. Así, "el propósito de la ley divina dada al hombre es conducirlo a Dios". Porque "el amor es nuestra unión más fuerte con Dios, y esto es lo que la ley divina pretende sobre todo". [30] Dios es amor, y el deber más alto es amarlo. Así, el propósito principal de la ley de Dios es que podamos amarlo.

Castigando el mal

Por supuesto, Aquino se da cuenta de que no todo el mundo obedecerá las leyes de Dios. Por lo tanto, un propósito secundario al dar la ley es el castigo. Pero incluso en este caso "el valor de las sanciones humanas es medicinal y en la medida en que promueven la seguridad pública de la cura del criminal". [31] Esto también es cierto en el caso de la ley divina y natural. El propósito principal es nuestro bien, pero el propósito secundario es penalizar a quienes desobedecen. Pero la esperanza es que incluso el castigo ayude a curar al infractor.

Lograr el bien común

La ley humana también tiene como finalidad la consecución del bien común. Santo Tomás reconoce que "es imposible hacer que una norma se adapte a todos los casos". Por tanto, "los legisladores tienen que atender a lo que ocurre en la mayoría de los casos y deben formular sus leyes en consecuencia". Por ejemplo, "la ley ordena que se devuelvan los depósitos [cosas prestadas], pero esto, aunque es justo en la mayoría de los casos, a veces puede ser perjudicial, como cuando se devuelve un arma a un maníaco furioso". [32] De modo que lo que es productivo para el bien común no siempre es correcto en un caso específico. Como los legisladores no pueden tener en cuenta todas las excepciones específicas, deben basar su ley en lo que ocurre en la mayoría de los casos. Por ejemplo, un biólogo dice que una mano humana tiene cuatro dedos y un pulgar, dándose cuenta de que en algunos casos las personas tienen menos o más. [33]

Situaciones conflictivas

Santo Tomás es consciente de que existen conflictos entre las leyes, pero incluso en los conflictos inevitables ve una prioridad entre las leyes en conflicto que podrían resolver el problema.

La prioridad de la ley natural sobre la ley humana

Santo Tomás cree que hay excepciones incluso a las leyes humanas justas. Las leyes humanas son sólo generales, no universales. Por lo tanto, a veces la ley natural las invalida. Como se acaba de señalar, aunque la ley de los derechos de propiedad exige que devolvamos lo que hemos tomado prestado cuando nos lo piden, no obstante no deberíamos devolver un arma a una persona que está en un estado de furia asesina. En tal caso, "seguir la ley tal como está sería un error; dejarla de lado y seguir lo que exige la equidad y el beneficio común será entonces lo correcto". [34] La virtud de la justicia o equidad exige esto. En otras palabras, la ley moral tiene precedencia sobre la ley humana en estos casos especiales, incluso si la ley humana es una ley justa.

Leyes basadas en la naturaleza de Dios por encima de su voluntad

Santo Tomás distingue entre las leyes basadas en la naturaleza de Dios y las que emanan sólo de la voluntad de Dios. Las últimas pueden ser cambiadas mientras que las primeras no. [35] Tanto la ley divina como la ley humana, basadas en la voluntad de Dios, pueden ser cambiadas. La ley natural, sin embargo, está basada en la naturaleza de Dios y no puede ser cambiada. [36] De ahí que se seguiría que siempre que hay un conflicto entre la ley inmutable y la ley cambiable, la primera tendría prioridad sobre la segunda. Esto parece ser lo que Santo Tomás tiene en mente cuando comenta el hecho de que los discípulos de Jesús quebrantaron la ley judía. Porque "cuando los discípulos recogieron espigas de trigo en el día de reposo, fueron excusados de quebrantar la ley por necesidad del hambre. Tampoco David transgredió la ley cuando tomó los panes que le era ilegal comer". [37]

La letra versus el espíritu de la ley

La manera en que Santo Tomás resolvería las situaciones morales conflictivas también se refleja en su tratamiento de las cuestiones relacionadas con la “letra de la ley”. Observa que “el juicio de que no se debe seguir la letra de la ley en determinadas circunstancias dadas no es una crítica de la ley, sino una apreciación de una situación particular que ha surgido”. [38] De lo contrario, la severidad tendría prioridad sobre la equidad, pues “la mentalidad legal debe estar dirigida por la equidad, que proporciona una regla superior para la actividad humana”. [39] Hay una “regla superior” o ley y hay leyes inferiores. Cuando entran en conflicto, estamos obligados a elegir la superior sobre la inferior.

Moralidad

Según Santo Tomás de Aquino, existen cuatro virtudes "cardinales" o razonables (prudencia, coraje, templanza, justicia) y tres virtudes divinas (fe, esperanza, amor). Las virtudes razonables son comunes a todas las criaturas racionales y se pueden alcanzar de forma natural. Las virtudes divinas, en cambio, son sobrenaturales y se reciben sólo por la gracia de Dios.

Las virtudes cardinales

Hay cuatro virtudes cardinales. Por "cardinales" Aquino quiere decir que otras dependen de ellas (lat. *cardo)* . No es que sean las únicas virtudes, pero son las fundamentales. De ellas, Aquino cree que "la prudencia abre el camino a las demás virtudes". [40]

Prudencia (*Sabiduría*)

«La prudencia proporciona el plan correcto para la conducta inmediata». [41] Es a la vez reflexiva y práctica. Es el buen sentido aplicado a la conducta. [42] La prudencia elige los mejores medios para el buen fin. [43] Puesto que la prudencia aplica principios a casos particulares, no establece propósitos morales, «sino que idea los medios para alcanzarlos». [44] La prudencia no establece un fin moral, sino que lo presupone. «Que vivamos de acuerdo con la razón correcta es un presupuesto de la prudencia. Pero cómo y por qué medios nuestra conducta puede mantener la medida razonable, eso es asunto de la prudencia. La prudencia no determina nuestro deber moral (eso lo hace la ley natural), sino que diseña un plan de conducta para alcanzarlo. Puesto que la prudencia también induce el estado de ánimo correcto, es una virtud intelectual tanto como moral». [45]

Hay tres clases de prudencia: «la prudencia solitaria, ordenada al propio beneficio; la prudencia económica o doméstica, ordenada al bien de la casa o familia; y la prudencia política, ordenada al bien común del Estado». [46] En la conducta prudente se distinguen tres etapas. En primer lugar, se consulta y se discute la cuestión. A continuación, se hace un juicio sobre el asunto en cuanto al mejor curso de acción. Por último, se aplica el consejo y el juicio a lo que debe hacerse aquí y ahora. [47] Puesto que «una infinidad de singulares no pueden ser comprendidos por la razón humana», la prudencia no se ocupa de los universales, sino de «lo que suele suceder». [48] En la prudencia no hay certeza absoluta. «La opinión [probabilidad] se refiere a cosas que podrían ser de otro modo, y así es la prudencia». [49] La sabiduría, pues, se ocupa sólo de lo que es generalmente el caso; no admite universales. Sólo la ley natural hace eso.

Coraje

El coraje es la virtud de «mantenerse firme ante el peligro» [50.] Incluye la paciencia [51.] El coraje es a la vez una virtud general y especial. Como virtud general, el coraje es «una firmeza de espíritu o una condición de toda virtud» 52. Como virtud especial, el coraje es «una firmeza particular para soportar y rechazar amenazas en situaciones cargadas de evidente dificultad» [52.] El coraje se obtiene acercándose a Dios, pues «cuanto más cerca está un hombre de Dios, que es siempre constante, más firme es y menos infiel» [53.] En la manifestación del coraje deben considerarse dos características: «la deliberación premeditada y el hábito de la disciplina» [54.] Es este último el que se manifiesta en las emergencias. El coraje no debe confundirse con la agresividad, pues «mantenerse firme en el peligro es más importante que

tomar la ofensiva» [55.] El coraje, entonces, es la virtud que nos permite mantenernos firmes ante el peligro.

Templanza

La templanza es la virtud de la moderación. Las virtudes de la "justicia y el coraje están más inmediatamente relacionadas con el bien común que la templanza, pues la justicia controla las transacciones con los demás, mientras que el coraje se enfrenta a los peligros que hay que afrontar por el bien común". Por el contrario, "la templanza modera únicamente los propios deseos y placeres personales. Por lo tanto, las otras son virtudes mayores, y la prudencia y las virtudes divinas son aún más potentes". [56]

La virtud de la templanza no suprime todas las concupiscencias depravadas, pero el hombre templado no las tolera como lo hace el intemperante. [57] Una persona templada es aquella que modifica los deseos sensuales por la razón. La persona intemperante es infantil. Primero, tanto las personas intemperantes como los niños desean cosas sin gracia. Porque "un niño no se preocupa por los consejos de moderación ... ni la concupiscencia escucha a la sobriedad". Segundo, ambos se malcrían cuando se los deja a su suerte. "La concupiscencia crece con la gratificación". Tercero, "ambos requieren el mismo remedio, es decir, el uso de la fuerza". Por lo tanto, "cuando se resisten las concupiscencias, pueden ser domesticadas a la manera debida de la decencia". [58]

El hombre templado no evita todos los placeres, pues «la naturaleza proporciona placer en las actividades vitalmente necesarias, y el orden natural exige que el hombre disfrute de lo que es necesario para el bienestar del individuo y de la raza». De hecho, «si alguien evitara el placer hasta el punto de omitir lo que es una necesidad natural, pecaría, como si se resistiera al designio de la naturaleza». En efecto, «no puede llevar una vida razonable si evita todo placer. Quien aborrece los placeres porque son placenteros es grosero y desagradecido». [59]

Justicia

La justicia es la virtud que “dirige nuestras acciones respecto a otras personas bajo el aspecto de lo que se les debe”. [60] En otras palabras, “la justicia se destaca por dar a otro hombre lo que le corresponde”. [61]

Los derechos humanos «son objeto especial de la justicia». [62] Hay dos tipos de derechos: naturales y positivos. El primero es un derecho «derivado de la naturaleza misma de las cosas». El otro es un derecho «derivado de un acuerdo privado o público». [63] Los derechos naturales tienen prioridad sobre

los positivos. Y «lo que es contrario al derecho natural no puede ser justificado por la voluntad humana. ¡Ay de los que dictan leyes inicuas! (Is 11,1)». [64]

Aquino cree que hay dos razones principales por las que las personas no son justas: la deferencia hacia los magnates y la deferencia hacia la multitud. Ambas ceden ante la fuerza sobre el derecho. En el primer caso, se trata de una cesión ante el poder social y en el segundo, ante el poder físico. Ambas subordinan la justicia a la fuerza. Ambas subordinan los principios a la presión.

Las Virtudes Divinas

Siguiendo al apóstol Pablo (1 Cor. 13:14), Aquino cree que las principales virtudes cristianas son la fe, la esperanza y el amor, y la mayor de ellas es el amor. Todas estas acciones requieren la gracia divina para ser realizadas; por lo tanto, no son naturales sino divinas. Son virtudes sobrenaturales porque "superan la virtud humana; porque son virtudes de los hombres en cuanto partícipes de la gracia divina". [65]

Fe

La fe es anterior a la esperanza y al amor, ya que «por la fe el alma conoce lo que espera y ama. Por eso, en el orden de la realización, la fe debe preceder a la esperanza y a la caridad» (Heb 11,1). La fe es la sustancia de las cosas que se esperan y la evidencia de las cosas que aún no se ven (Heb 11,1). Por tanto, la fe es meritoria porque implica la voluntad de creer.

La virtud sobrenatural de la fe no destruye la razón, sino que la complementa. [66] La fe va más allá de la razón y «ve» lo que la razón no puede ver. Así, «la fe es el anticipo del conocimiento que en el futuro nos hará felices». [67] En resumen, la virtud de la fe se dirige a nuestra felicidad eterna.

Esperanza

La esperanza es la virtud de la espera. Da confianza en el contenido de la fe que se perfecciona por el amor. «La esperanza denota un movimiento hacia lo que no se posee... Cuando, por tanto, se posee lo que se espera, es decir, el goce de Dios, la esperanza ya no es posible» [68.] La esperanza implica cuatro cosas: «que es buena, futura, ardua, posible. Por eso, respectivamente, la esperanza se diferencia del temor, de la alegría, del simple deseo y de la desesperación» [69 .]

Como la fe, la esperanza precede al amor. [70] Pero, como veremos, el amor es anterior a la esperanza por su misma naturaleza, pues tanto la fe como la esperanza necesitan del amor para completarse.

La esperanza es el punto medio entre los extremos de la presunción y la desesperación. La presunción significa esperar recibir de Dios un bien que excede a nuestra condición, o desesperar por no esperar lo que podríamos esperar según nuestra condición. Sin embargo, «no puede haber exceso de esperanza en mirar a Dios, porque su bondad es infinita» [71]. Por tanto, «el acto de la esperanza consiste en confiar en Dios para la futura bienaventuranza» [72].

Amar

Santo Tomás cree que "el amor es la forma, el motor y la raíz de las virtudes". [73] A diferencia de las virtudes naturales, "el objeto de la caridad no es el bien común, sino el bien supremo". [74] Siguiendo las palabras de Jesús, Santo Tomás sostiene que "hay dos preceptos de la caridad: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón... Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo". [75]

La fe y la esperanza no pueden completarse sin el amor. La fe atrae a Dios hacia el hombre, pero «el amor atrae al hombre hacia Dios» [76]. Es cierto que «la fe y la esperanza pueden existir en cierto modo sin la caridad, pero no tienen el estado perfecto de virtud sin la caridad» 77. Esto se debe a que «la obra de Dios es creer en Dios, y... querer de otra manera que como se debe no es una obra perfecta de la fe» 78. Pero «querer como se debe es causado por la caridad, que perfecciona la voluntad; pues todo movimiento recto de la voluntad procede de un amor recto, como dice San Agustín» [79].

En cuanto al resumen que hace Agustín de las virtudes en términos del amor, Tomás responde: "Lo que dice Agustín de la virtud debe entenderse en su sentido absoluto; no que cada una de esas virtudes sea simplemente amor, sino que depende de algún modo del amor, en cuanto depende de la voluntad, cuyo movimiento primordial es el amor". [78] El amor no es la esencia de cada virtud, sino el motivo esencial que la sustenta. Sin el amor, las demás virtudes son menos virtuosas.

El tratamiento que Santo Tomás da a la ley y la moral desde una perspectiva evangélica tiene muchos valores. A modo de conclusión, podemos señalar brevemente varios de ellos. En primer lugar, a diferencia de muchos pensadores modernos, Santo Tomás no reduce toda la ley a la ley humana (positiva). Más bien, la ley humana debe basarse en la ley natural, de la que extrae su legitimidad. Sin un anclaje inmutable para la ley civil en la ley moral, no es posible proteger los derechos humanos.

En segundo lugar, puesto que la ley natural es común a todas las personas, no sólo a los creyentes, puede utilizarse como base de la ley civil en

sociedades religiosamente pluralistas. Esto evita los problemas de la teonomía, según la cual la ley divina se declara o se practica como la única base legítima para el gobierno humano. La historia de la Iglesia cristiana da amplio testimonio de las consecuencias fatales de tal concepción.

En tercer lugar, dado que el derecho natural es transnacional, proporciona una base para la actividad y el comercio internacionales. Sin un derecho natural común a todos los pueblos, no hay base objetiva para la condena de tiranos como Hitler y Stalin. Porque si el derecho positivo (civil) es la última palabra, entonces cada nación puede hacer lo que le parezca correcto.

En cuarto lugar, al distinguir entre las leyes inmutables que emanan de la naturaleza de Dios (en la ley natural) y las leyes mutables que emanan de su voluntad (la ley divina), podemos entender el progreso de la revelación en la Escritura, mediante la cual Dios cambió el Antiguo Pacto y trajo consigo el Nuevo Pacto (Hebreos 7). De esta manera, se pueden evitar los extremos de la teonomía sin caer en el pozo del antinomianismo.

Por último, la distinción entre la ley divina y la ley natural proporciona una base para distinguir el deber humano del deber cristiano, que es mayor. En efecto, mientras que la ley natural nos ordena no dañar a los demás, la ley divina nos exhorta a ayudarlos. La ley natural exige justicia, pero la ley divina insta al amor.

EPÍLOGO

No sea que mi apreciación por Aquino se malinterprete como que acepto sus ideas "por completo", digamos que hay muchas cosas con las que no estoy de acuerdo. Además de muchas doctrinas que dividen a católicos y protestantes (ver nuestra sección *Católicos romanos y evangélicos: acuerdos y diferencias* , Baker Books), no estoy de acuerdo con gran parte de la ciencia aristotélica que absorbió Aquino, incluidas tanto la cosmología como la biología de la época. También estoy en desacuerdo con su opinión de que el alma humana se crea muchas semanas después de la concepción. De hecho, sospecho que si Aquino viviera hoy, también rechazaría gran parte de esto.

Hay otras cosas en las que no estoy de acuerdo con Aquino. Lo mismo se puede decir de todos los filósofos y teólogos que he leído en detalle. De hecho, hay cosas que he escrito con las que ahora no estoy de acuerdo. Así es con los escritores humanos falibles. Hay un solo Libro que leo para *creer* (la Biblia); todos los demás los leo sólo para *reflexionar.*

Sin embargo, hay muchas cosas importantes en las que estoy de acuerdo con Tomás de Aquino, la mayoría de las cuales se han enumerado en los capítulos anteriores. Y hay un sentido muy significativo en el que todos podemos aprender de él. Los grandes pensadores del pasado no deberían ser nuestros señores, sino nuestros guías. Cuando se trata de hombres como Tomás de Aquino, estoy de acuerdo con Bernardo de Chartres, quien dijo: "somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes, de modo que vemos más y más lejos que ellos, no como resultado de nuestra propia agudeza de visión o altura corporal, sino porque somos llevados en alto y elevados sobre su estatura gigantesca" (citado por M.-D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas.* Chicago: Henry Regnery, 1964, p. 68).

NOTAS FINALES

Cap. 1: La relevancia contemporánea de Aquino

1. Os Guinness, *El polvo de la muerte* (Chicago: Inter-Varsity, 1973), 36; Francis Schaeffer, *El Dios que está ahí* (Chicago: Inter-Varsity, 1968), 61.

2. Gordon Clark, "Revelación divina especial como racional", en *Apocalipsis y la Biblia,* ed. Carl FH Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), 32.

3. Cornelius Van Til, *La defensa de la fe* (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1955), 73, 94, 127.

4. Cornelius Van Til, *El gran debate hoy* (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1970), 91.

5. Gordon Clark, *Una visión cristiana de los hombres y las cosas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 309.

6. Gordon Clark, *Religión, razón y revelación* (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1961), 35.

7. Gordon Clark, “La revelación divina especial como racional”, 32.

8. Edward J. Carnell, *Introducción a la apologética cristiana* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 132, 147, 150.

9. Carl FH Henry, *Rehaciendo la mente moderna* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 197, 198, 201, 283.

10. Arthur Holmes, *Cristianismo y filosofía* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 25, 10, 33, 11.

11. Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding (La fe busca el entendimiento*) (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 141. “Nuestra principal objeción sería que es demasiado griega y, como tal, se centra demasiado en el aspecto racional de las cosas. Gran parte de la filosofía de Platón y Aristóteles se bautiza en el cristianismo”. Además, “se debe objetar a este sistema porque no toma la revelación como el punto de partida indispensable y, por lo tanto, deja la verdad a merced de un filósofo inteligente” (Bernard Ramm, *Problems in Christian Apologetics [Problemas en la apologética cristiana*] [Portland, OR: Western Baptist Theological Seminary, 1949], 22-23).

12. Ronald Nash, "Tomás de Aquino: una evaluación evangélica", *Christianity Today* (1 de marzo de 1974): 12.

13. El apologista más popular de nuestros días, cuyos argumentos están profundamente en deuda con Aquino, es C. S. Lewis. Esto es evidente en *Mero cristianismo, Milagros* y *El problema del dolor.*

14. Véase Carnell, *Introducción a la apologética cristiana,* 148 y siguientes; Clark, *Visión cristiana de los hombres y las cosas,* 309 y siguientes.

15. Véase Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker, 1988), pt. 3, para una defensa de este punto.

16. George Klubertanz, *Santo Tomás y la analogía* (Chicago: Loyola University Press, 1960); Battista Mondin, *El principio de analogía en la teología protestante y católica* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1963); Ralph McInerny, *La lógica de la analogía* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1961).

17. Incluso Gordon Clark, a pesar de su defensa de una teoría "literal" sobre Dios, no alcanzaría este tipo de dogmatismo platónico. Véase su *libro Religion, Reason, and Revelation,* 142f.

18. Stuart Hackett, *La resurrección del teísmo* (Grand Rapids: Baker, 1957).

19. Ibíd., 117 y siguientes.

20. Tomás de Aquino, *De veritate,* X, 6, ad 6; *Metafísica,* IV, lect. 2 (4766); *Summa contra Gentiles,* I, 7; III, 47; *Summa Theologiae,* la2ae. 51, 1; la, 103, 8; 80, 1, anuncio 3; 77, 3; 78, 1, anuncio 3; 105, 3; la2ae. 5, 4, anuncio 3; la, 79, 12.

21. Etienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Nueva York: Charles Scribner and Sons, 1965), 308.

22. T. Aquino, *Summa theologise, la.* 80, 1, anuncio 3; cf. 77, 3; 78, 1, anuncio 3.

23. Cornelius Van Til, "The Total Picture", *Synapse II* 1 (enero de 1972): 1. Gilbert B. Weaver intenta distinguir la visión de la analogía de Van Til de la de Aquino, pero no comprende a Aquino en al menos tres puntos. Weaver supone erróneamente: (1) que Aquino sostenía que "el hombre puede saber algunas cosas sobre sí mismo y el mundo, ya sea que Dios exista o no"; (2) "que todas las criaturas por debajo de Dios están involucradas en cierta medida en el no-ser así como en el ser"; y (3) que sólo Van Til sostiene que "la analogía se aplica no a los términos, sino al proceso general del pensamiento humano [sobre Dios]". El hecho es que estas cosas que Weaver piensa que son distintivas de Van Til en contraste con Aquino son precisamente las que Aquino sostenía. Véase "Man:

Analogue of God", en *Jerusalem and Athens,* ed. ER Geehan (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1971), 326-27.

24. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, *7;* III, 47; *Suma Teológica,* la. 105, 3.

25. Ibíd., la. 2, 3.

26. Dios es la fuente de toda verdad. Visto. 19 supra y *Summa Theologiae,* la. 16. 1-8; la2ac. 109, 1.

27. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 8-9; cf. *Suma Teológica,* 2a2ae. 2, 10; *De Trinitate,* II, 1, ad 5; *Summa contra Gentiles,* I, 6.

28. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 77, 4; 83, 3; 84, 2; cf. la2ae. 109, 1-10.

29. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9; *Suma Teológica,* 2a2ae. 1, 5; cf. *De veritate,* XIV, 5, 6.

30. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 2, 3.

31. Ibíd., lá. 2, 3; lá. 11, 3.

32. Van Til, *Defensa de la fe,* 126.

33. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 8, 9; XIV, 1, ad 2; *cf. Suma Teológica,* 2a2ae. 2, 10.

34. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 2, 3; cf. *De Trinitate,* II, 1, ad 5; *De veritate, XIV,* 1, 9; *Summa contra Gentiles,* I, 6.

35. Véase Geisler *, Filosofía de la religión.*

36. Huw P. Owen *, Conceptos de Deidad* (Londres: Herder and Herder, 1971; *Summa Teologíae* , 1a. 8-11, 14, 19.

Cap. 2: La vida de Aquino

1. Mi enfoque biográfico sigue el de los eruditos pontificios católicos romanos con quienes tomé cursos en una institución jesuita, la Universidad de Detroit. Ellos desacreditaron completamente las versiones mitológicas y embellecidas religiosamente de la vida de Aquino.

2. James Weisheipl, *Fray Thomas D'Aquino: su vida, pensamiento y obras* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983), 9.

3. Ibíd., 4.

4. Marie-Dominique Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás* (Chicago: Henry Regnery, 1964), 11.

5. Kenelm Foster, *La vida de Santo Tomás de Aquino* (Baltimore: Helicon, 1959), 159.

6. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 11.

7. K. Foster, *Vida de Santo Tomás de Aquino,* 159.

8. Ibídem.

9. Ibídem.

10. Ibídem.

11. Ibídem.

12. Ibíd., 34.

13. J. Weisheipl, *Fray Thomas D'Aquino,* 4.

14. Ibídem.

15. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino* (Westminster, Md.: Newman, 1951), 5.

16. Ibíd., 12.

17. Ibíd., 13.

18. Ibíd., 19.

19. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 81.

20. K. Foster, *Vida de Santo Tomás de Aquino,* 27.

21. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 12.

22. Ibíd., 39.

23. K. Foster, *Vida de Santo Tomás de Aquino,* 30.

24. Ibíd., 28.

25. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino,* 37.

26. Foster, *Vida de Santo Tomás de Aquino,* 30.

27. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 24.

28. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino,* 57.

29. K. Foster, *Vida de Santo Tomás de Aquino,* 26.

30. Ibíd., 33.

31. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino,* 62.

32. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 12.

33. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino,* 62.

34. Ibíd., 69.

35. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 192.

36. El versículo dice: «Este es el libro de los mandamientos de Dios y la ley que es eterna» (Santa Biblia, Versión Douay, 1609).

37. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 21-22.

38. J. Weisheipl, *Fray Tomás D'Aquino,* 322.

39. Ibíd., 323.

40. Ibíd., 320-21.

41. Ibídem.

42. J. Weisheipl (Ibid., 336-37) enumera unas dieciséis proposiciones "tomistas" que fueron condenadas en 1277.

43. Ibíd., 358-403.

44. Ibíd., 403-405.

Cap. 3: Una visión general del pensamiento de Aquino

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 173, 3, anuncio 1.

2. Ibíd., la. 1, 2, ad 2.

3. Ibíd., la. 1, 10, ad 3.

4. Ibíd., 2a2ae. 1, 9.

5. Tomás de Aquino, *De veritate,* 10 y 2.

6. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 2, 4.

7. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* I, 4, 3-5.

8. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 2, 10.

9. Ibíd., la. 2, 3.

10. T. Aquino, *Summa contra Gentiles, I,* 3, 2.

11. Tomás de Aquino, *De anima,* III, 4.

12. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 17, 7.

13. Ibíd., la. 17, 3, ad 2.

14. El concepto moderno de matemática es mucho más amplio e incluye dimensiones más abstractas y no cuantificables. Aquino habría considerado esto como filosofía, no como matemática.

15. Tomás de Aquino, *Sobre el ser y la esencia.*

16. T. Aquino, *Summa theologise,* la. 3; la. 7-11.

17. Ibíd., la. 4 y 5.

18. Ibíd., la. 13; T. Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, 29-34.

19. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 44-46.

20. Ibíd., págs. 75-76.

21. Ibíd., págs. 90-93.

22. Ibíd., la2ac. 91.

23. Ibíd., págs. 60-61.

Cap. 4: La Biblia

1. J. Van der Ploeg, "El lugar de la Sagrada Escritura en la teología de Santo Tomás", *Thomist* 10 (1947): 402.

2. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino* (Westminster, Md.: Newman, 1951), 13.

3. Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios* (Albany, NY: Magi, 1966), 22.

4. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás* (Chicago: Henry Regnery, 1964), 233.

5. Ibíd., 242.

6. Padre Angelus Walz, *Santo Tomás de Aquino,* 73.

7. J. Van der Ploeg, "Lugar de las Sagradas Escrituras", 403.

8. Ibídem.

9. Ibíd., 405.

10. Ibídem.

11. Ibídem.

12. Ibíd., 406.

13. Con excepción de su primer comentario sobre Mateo, todos los demás fueron lecciones tomadas por sus estudiantes y, según las reglas de la universidad, corregidas por el maestro antes de su publicación (ver Matthew L. Lamb, introducción a Aquinas, *Comentario sobre la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 22-23).

14. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 248.

15. T. Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 20.

16. Ibíd., 3.

17. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* la. 1, 10.

18. Ibíd., la. 1, 2, ad 2.

19. Ibíd., la. 1, 3.

20. Ibíd., 3a. 1, 3.

21. Ibíd., la. 1, 1.

22. Ibídem.

23. Ibíd., 2a2ae. 172, 4, ad 1.

24. Ibíd., 2a2ae. 173, 4.

25. Ibídem.

26. Tomás de Aquino, *De veritate,* 12, 4; cf. *Suma Teológica,* 2a2ae. 174, 3, anuncio 3.

27. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 172, 3.

28. T. Aquino, *De veritate,* 12, 4, ad 1; cf. *Suma Teológica,* 2a2ae. 172, 3, anuncio 1; 171, 6.

29. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 171, 6; cf. 172, 6.

30. Tomás de Aquino, *Comentario a los Hebreos* , I, lect. 4.

31. T. Aquino, *Summa Theologiae* 2a2ae. 172.3, anuncio 1.

32. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Job* , 13, lect. 1.

33. T. Aquino, *Summa Theologiae* 2a2ae. 172.6, anuncio 2

34. Ibíd., 1a. 1.10, ad 3

35. Ibíd., 1a.14, 3

36. Ibíd., 1a.1.8.

37. Tomás de Aquino, *Comentario a Juan 21,* lect. 6.

38. Véase Jack Rogers, *La autoridad y la interpretación de la Biblia: un enfoque histórico* (San Francisco: Harper and Row, 1979).

39. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 2, 5.

40. Ibíd., 2a2ae. 1, 6, ad 1.

41. T. Aquino, *De veritate, XIV,* 10, ad 11, cursiva mía.

42. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae.1, 9.

43. Ibíd., 2a2ae. 2, 6, énfasis añadido.

44. T. Aquino, *Comentario a Juan 21,* lect. 6, énfasis añadido.

45. Algunos han cuestionado la conclusión de que Tomás de Aquino creía que la Biblia era la única revelación de Dios a la iglesia (véase J. Van der Ploeg, "Place of Holy Scripture", 417-18), apelando a sus comentarios sobre 2 Tes. 2:15 de que "mucho no ha sido escrito por los apóstoles y que, por lo tanto, debe ser observado". Sin embargo, este cuestionamiento pasa por alto el contexto y el resto de su cita (de 1 Cor. 11:34, donde Pablo dice: "Lo demás lo ordenaré cuando llegue"). En el contexto de los apóstoles vivos, sí, todavía había autoridad apostólica no escrita. Sin embargo,

después de su muerte, Tomás de Aquino nunca parece referirse a ninguna autoridad apostólica o reveladora fuera de la Biblia. Su única referencia aislada (en su comentario sobre Job) a la caída del diablo como la "tradición de la iglesia" puede entenderse fácilmente como "enseñanza" de la iglesia basada en la Escritura. Después de todo, Aquino creía que muchos pasajes de las Escrituras enseñan claramente la caída de Satanás tanto antes (Génesis 3) como después (Apocalipsis 12) de Job, y los cita él mismo.

46. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. I, 9, anuncio 1; 10, anuncio 1.

47. Ibíd., la. 1 **,** 8.

48. Ibíd., la. 1 **,** 8, énfasis añadido.

49. Ibíd., 2a2ae. 1, 9.

50. Ibíd., 2a2ae. 1, 9, ad 4.

51. Ibíd., 2a2ae. 1, 10, anuncio 1 **.**

52. Ibíd., 2a2ae. 1, 9, ad 1.

53. Véase *el Comentario de T. Aquino a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 20-21.

54. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 344.

55. T. Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 11.

56. Es digno de notar a este respecto que, al comentar 2 Timoteo 3:16 (lect. 3), Aquino no inserta la frase calificativa de Pedro Lombardo de que las santas cartas instruyen sólo si son "entendidas espiritualmente".

57. Véase J. Van der Ploeg, "Lugar de las Sagradas Escrituras", 410.

58. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la.1, 10.

59. Ibídem.

60. Véase su *Contra errores Graecorum,* prooem., n. 1030.

61. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 1, 10.

62. Ibídem.

63. Citado por Van der Ploeg, "El lugar de la Sagrada Escritura", 415.

64. T. Aquino, *Summa Theologiae,* I a. 1, 10.

65. T. Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 15.

66. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 1, 10.

67. Ibíd., énfasis añadido.

68. Prólogo al *Comentario de San Tomás de Aquino sobre los Salmos.*

69. Al parecer, Teodoro creía que algunos pasajes del Antiguo Testamento se referían literalmente a Cristo. Véase T. Aquinas *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Efesians,* 266, n. 78.

70. Tomás de Aquino, *Comentario a Mateo 1,* n. 5.

71. Tomás de Aquino, *Comentario al Salmo 16.*

72. T. Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 25.

73. Ibíd., 6.

74. Beryl Smalley, *El estudio de la Biblia en la Edad Media,* 2.ª ed. rev. (Nueva York: Philosophical Library, 1952), xv.

75. Ibíd., 12.

76. Ibíd., 13.

77. Ibíd., 14.

78. Ibídem.

79. Matthew Lamb, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 6.

80. Beryl Smalley, *Estudio de la Biblia,* xv.

81. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 92, 1, anuncio 10.

82. J. Van der Ploeg, "Lugar de las Sagradas Escrituras", 410.

83. La discusión sigue a MD Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas,* 250-53.

84. Ibíd., 250.

85. Ibíd., 251.

86. Ibídem.

87. Ibíd., 252.

88. Según Matthew Lamb (*Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 22), Aquino adoptó esta costumbre de Guerric de San Quintín, uno de sus predecesores en la cátedra de teología en París.

89. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 252.

90. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 65-74.

91. Ibíd., la2ae. 98-105.

92. Ibíd., 3a. 27-59.

93. MD Chenu, *Hacia la comprensión de Santo Tomás,* 322.

94. T. Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios,* 29.

Cap. 5: La fe y la razón

1. Comentario de Tomás de Aquino *sobre la Epístola de San Pablo a los Efesios* (Albany, NY: Magi, 1966), 96.
2. Tomás de Aquino, *De veritate,* XIV, Al, ad 2.
3. Ibíd., ad 6.
4. Ibídem.
5. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* la. 2, 2.
6. Ibíd., la. 3, 2.
7. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* I, 9.
8. Tomás de Aquino, *De Trinitate,* II, 3.
9. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 1, 5, anuncio 4.
10. Ibíd., 2a2ae. 2, 2, ad 3.
11. Ibíd., 2a2ae. 1, 4, ad 2.
12. Ibíd., 2a2ae. 2, 1, respuesta.
13. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9, ad 4.
14. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 6, 1.
15. Ibíd., 2a2ae. 2, 9, ad 3.
16. Ibíd., 2a2ae. 2, 10, respuesta. Véase también *De veritate,* XIV, Al, ad 2.
17. T. Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, 6.
18. T. Aquino, *De veritate, XIV,* 10, ad 11.
19. T. Aquino, *De Trinitate,* II, 1, ad 5.
20. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 2, 1, anuncio 3.
21. Ibíd., 2a2ae. 2, 1, respuesta.
22. Ibíd., 2a2ae. 4, 1, respuesta.
23. Ibíd., 2a2ae. 2, 9, respuesta.
24. Ibíd., 2a2ae. 4, 2, respuesta.
25. T. Aquino, *De veritate, I, XIV,* 3.
26. Ibíd., ad 5.
27. Ibíd., 3, respuesta.
28. Ibíd., 5, respuesta.
29. Ibíd., 2, respuesta.
30. Ibíd., 9, respuesta; *Suma Teológica,* 2a2ae. 1, 5.
31. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9, respuesta

32. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 1, 5.
33. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9, ad 6.
34. Ibíd., ad 8.
35. Ibíd., A5, respuesta.
36. Ibíd., A5, ad 6.
37. Ibíd., 10.
38. Moisés Maimónides, *Guía para los perplejos,* I, 34.
39. Ibíd., 2a2ae. 2, 4, respuesta.
40. Ibíd., 2a2ae. 2, 4.
41. Ibíd., 2a2ae. 2, 6, ad 1.
42. Ibíd., la2ae. 85, 2.
43. T. Aquino, *De veritate, XIV,* 10, ad 7.
44. Ibíd., A2, ad 9.
45. Ibíd., 8, ad 2.
46. T. Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, 3.
47. Ibíd., I, 3, 3.
48. T. Aquino *, De Trinitate, I,* 1, 4.
49. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9, ad 1.
50. T. Aquino, *De Trinitate, II,* 3.
51. T. Aquino, *De veritate,* XIV, 9, responder.
52. T. Aquino, *Summa contra Gentiles, 1, 7* [1].
53. 56 . T. Aquino, *De veritate,* XIV, Al. Véase también *Summa Theologiae,* 2a2ae.2, 1.

Capítulo 6: Los primeros principios del conocimiento

1. Tomás de Aquino, *Peri Hermeneias,* I, lect. 8.
2. Tomás de Aquino, *Comentario sobre la metafísica de Aristóteles,* trad. John P. Rowan (Chicago: Henry Regnery, 1961), 244.
3. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* la. 33, 1.
4. Ibídem.
5. LM Regis, *Epistemología* (Nueva York: Macmillan, 1946), 378.
6. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 66, 5, anuncio 4.
7. Ibíd., la. 33, ad 3.

8. James Bacon Sullivan, *Un examen de los primeros principios del pensamiento y del ser a la luz de Aristóteles y Aquino* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1939), pág. 235.

9. Tomás de Aquino, *Metafísica,* V, lect. 11, n. 912; WI, lect. 17, *n.* 1652; *Sent.,* I, 19, 1, 1, ad 2.

10. Regis, *Epistemología,* 395.

11. Ibíd., 388-89.

12. T. Aquino, *Metafísica,* IV, leccs. 6-17; XI, 5-7.

13. T. Aquino, *Peri Hermeneias, I* , lect. 11, n. 5.

14. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles, II,* 15.

15. Santo Tomás nunca se refiere al llamado principio de razón suficiente. Sin embargo, según algunos filósofos escolásticos, lo utiliza en su "Tercera Vía" cuando argumenta desde la contingencia a la necesidad (Sullivan, *Examination of First Principles,* p. 80). Otros dicen que es un aspecto epistemológico del principio de contradicción. Regis, por ejemplo, dice: "Pero el principio de *razón de ser,* o razón suficiente, no es nada más que la capacidad de la cosa para explicarse a sí misma ante la razón humana... para ser inteligible y entendida... Sin embargo, lo ininteligible no tiene *razón de ser,* no garantiza nada, por lo tanto no es el fundamento de ninguna verdad, por pequeña que sea" *(Epistemology,* p. 390). Leibniz acuñó la frase "razón suficiente" en sus *Teódicas* (I, n. 44) y la defendió, cuando fue cuestionada, en su *Quinta carta a Samuel Clarke* (n. 125). Sullivan considera que es más amplia que el principio de contradicción, ya que este último se aplica sólo a los seres contingentes finitos, mientras que la "razón suficiente" se aplica a Dios. Dice sólo que "todo debe tener una razón suficiente" (ya sea en sí mismo o en otro). La causalidad, por otra parte, exige que todo ser contingente no tenga una razón suficiente para su existencia en sí mismo, sino que debe encontrar su causa en otro. La razón suficiente, dice Sullivan, nos dice que hay una razón; la causalidad nos muestra dónde está *(Examen de los primeros principios,* pp. 80-83).

16. Tomás de Aquino, *De potentia,* II, I. c; *Enviado.,* II, 34, 1, 3.

17. Regis, *Epistemología,* p. 402.

18. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 6, 1, anuncio 1.

19. T. Aquino, *Metafísica,* IV, c. 3, 10056.

20. Véase sus *Elementos de filosofía,* vol. 2.

21. Sullivan, *Examen de los primeros principios,* 58.

22. T. Aquino, *Metafísica,* IV, *c.* (1005b).

23. T. Aquino, *Summa Theologiae,* I a2ae. 94, 2.

24. Según Sullivan, los filósofos escolásticos que defienden la primacía de la identidad sobre la no contradicción "utilizan citas de Santo Tomás que apoyan la primacía del principio de contradicción para confirmar sus afirmaciones y sostienen que es lo mismo que el principio de identidad" *(Examination of First Principles,* pág. 56). Sullivan rastrea la influencia de la primacía de la identidad entre los filósofos hasta Sir William Hamilton *(Lectures on Logic [1886]).*

Regis observa que desde Kant y el imperio del método matemático, la identidad ha tenido primacía. Se trata de una exaltación enraizada en un idealismo filosófico que niega lo concreto y hace del ser existencial el punto de partida de la reflexión filosófica *(Epistemología,* p. 391). En esta misma línea, Sullivan señala que incluso *el cogito ergo sum de Descartes* depende de la no contradicción para su certeza porque "la conciencia puede ser puesta en duda, así como cualquier otra fuente de conocimiento. Además, incluso el juicio 'yo pienso' presupone el principio de contradicción, pues al emitirlo se presupone que en ese momento no se puede estar sin pensar; si se pudiera, este juicio sería inútil como principio de conocimiento ulterior" *(Examen de los primeros principios,* p. 40).

25. Ibíd., 96.

26. T. Aquino, *Metafísica* , IV,c.4 (1006a).

27. Ibíd., IV, lec. 2.

28. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 1a58, 4.

29. Sullivan, *Examen de los primeros principios* , 26.

30. T. Aquino, *Metafísica,* XI, lect. 4.

31. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 17, 3, anuncio 2.

32. Véase Regis, *Epistemología,* 374.

33. Véase Sullivan, *Examen de los primeros principios,* 121-22.

34. T. Aquino, *Summa theolagiae,* la2ae. 2, 10, anuncio 2.

35. Ibíd., la2ae. 17, 7.

36. T. Aquino, *Física, lect.* 10, n. 5.

37. T. Aquino, *Sent.,* III, 27, 1, 2, c.

38. T. Aquino, *Peri Hermeneias,* I, lect. 8, nn. 11, 15.

39. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 105, 2, anuncio 8.

40. El cardenal John Newman habla de una serie de probabilidades convergentes que pueden producir certeza y exigir asentimiento *(Grammar of Assent* [Londres: Longmans, Green, 1987], 72), pero Santo Tomás de Aquino no habla de certeza racional en este sentido.

41. Frederick D. Wilhelmsen, *El conocimiento del hombre sobre la realidad: una introducción a la epistemología tomista* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1956), 171.

42. Ibíd., págs. 172-73.

43. T. Aquino, *Peri Hermeneias, I,* lect. 8, nn. 8,19-21.

44. T. Aquino, *De anima,* III, lect. 4, n. 624; cf. *Summa contra Gentiles,* I, 4.

45. Wilhelmsen, *El conocimiento que el hombre tiene de la realidad,* 179.

46. T. Aquino, *De veritate, XIV, 1,* c.

47. Wilhelmsen, *El conocimiento que el hombre tiene de la realidad,* 157.

48. T. Aquino, *Física,* lect. 10, n. 5.

49. Wilhelmsen, *El conocimiento que el hombre tiene de la realidad,* 419.

50. Sullivan, *Examen de los primeros principios,* 30.

51. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 85, 5, anuncio 3.

52. Ibíd., la. 16, 1.

53. Tomás de Aquino, *Existencia y analogía* (Nueva York: Longmans, 1945), 45.

54. Para una mayor elaboración de este punto de vista, véase Fernand Van Steenberghen, *Epistemology* (Nueva York: Wagner, 1949).

55. Wilhelmsen, *El conocimiento que el hombre tiene de la realidad,* 40.

56. Ibídem.

57. Ibíd., 41.

58. Sullivan, *Examen de los primeros principios,* 98.

59. R. Garrigou-Lagrange, *Dios: su existencia y su naturaleza* (St. Louis, Mo.: Herder, 1945), vol. 1, 117.

60. T. Aquino, *De Trinitate,* V, 4, c.

61. Aristóteles, *De anima,* III, 4 (430a 1).

62. T. Aquino, *Summa theologise,* la. 79,2.

63. Ibíd., la. 84, 8, ad 1.

64. Ibíd., la. 84, 6, ad 1.

65. Aristóteles, *De anima,* III, 4, ad 6.

66. T. Aquino, *Metafísica,* IV, lect. 6, c 599.

67. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 85, 5.

68. Ibíd., la. 16, 2.

69. Sullivan, *Examen de los primeros principios,* pág. 21.

70. Regis, *Epistemología,* 376.

71. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 84, 6, anuncio 1.

72. Etienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1965), 308.

73. T. Aquino, *Metafísica,* IV, lect. 6, 2 (476B).

74. T. Aquino, *De veritate,* 10, 6, ad 6.

75. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 51, 1.

76. Ibíd., la. 103, 8; 80, 1, anuncio 3; 77, 3; 78, 1, anuncio 3.

77. T. Aquino, *Summa contra Gentiles, I, 7;* III, 47; *Summa Theologiae, I,* 105, 3.

78. T. Aquino, *Comentario al libro de Job,* lect. 3.

79. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 5, 4, anuncio 3.

80. Ibíd., la. 79, 12.

81. Etienne Gilson, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino* (St. Louis, Mo.: Herder, 1937), 246.

82. Sullivan, *Examen de los primeros principios,* 136.

83. Ibíd., 33.

84. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 60, 1, anuncio 3.

85. Ibíd., la. 80, 1, ad 3; cf. 77, 3; 78, 1, ad 3.

86. Ibíd., la. 103, 8.

87. Ibíd., la. 78, 1, ad 3.

Cap. 7: La realidad

1. Véase M.-D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas (Hacia la comprensión de Santo Tomás)* (Chicago: Henry Regnery, 1964), 330-31.

2. Parménides, Frag. 2, en *Los filósofos presocráticos,* trad. GS Kirk y JE Raven (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 269. Todas las demás citas de Parménides están tomadas de esta traducción.

3. Parménides, Frag. 7.

4. Parménides, Frag. 8.

5. Ibídem.

6. La discusión aquí se basa en el artículo de Leonard J. Eslick, "La verdadera distinción: respuesta al profesor Reese", *Modern Schoolman* 38 (enero de 1961): 149-61.

7. Ibídem.

8. Simplicio, *Física,* 28, 4, en *Los filósofos presocráticos,* trad. GS Kirk y JE Raven (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 400.

9. Véase *el Parménides de Platón,* especialmente 129 a. C.; 142. Sobre toda esta cuestión de la visión posterior de Platón de las Formas, véase RJ Teske, "Plato's Later Dialectic", *Modern Schoolman* 38 (marzo de 1961): 188: "El *Parménides* y *el Teeteto* parecen representar más bien una ruptura con la teoría temprana de las Formas y aún aguardan la exposición más completa de la teoría".

10. La concepción platónica anterior de las Formas indivisibles y no relacionadas puede verse en *el Fedón* (103 b-c, e) y la *República* (526 a-b). Como indican el *Parménides (129* b-c) y el *Teeteto* (203 e), Platón vio que sus Formas como átomos espirituales aislados, no relacionados entre sí, harían imposible el conocimiento científico. El *Sofista* (241 d) y *El estadista* representan una nueva posición, en la que Platón introduce la noción del no ser relativo como principio de relación. Sobre esta concepción platónica posterior, véase LJ Eslick, "The Dyadic Character of Being in Plato", *Modern Schoolman* 31 (noviembre de 1953): 15; y Teske, "Plato's Later Dialectic", 191-92.

11. *Sofista,* 241 d. Todas las referencias a Platón están tomadas de *The Collected Dialogues of Plato, cds.* Edith Hamilton y Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

12. *Sofista,* 255 d. C. Este "otro" parece ser el mismo que el "receptáculo" del *Timeo,* lo "ilimitado" del *Filebo* y la "díada indefinida" de la enseñanza oral de Platón (mencionada por Aristóteles en *Metafísica, XIV,* 3, 109a, 1-5).

13. Aristóteles sostuvo otra posición en la que explicaba una pluralidad de cosas por su composición de forma y materia (acto y potencia) *(Metafísica,* IX, 5, 1017a 35h—a), pero aparentemente nunca elaboró la distinción acto/potencia en el nivel de las Formas puras o del Ser.

14. El número varía debido a dos sistemas astronómicos diferentes que son indiferentes a la afirmación metafísica de que existen muchos (sin importar cuántos) seres tan simples.

15. Leonard J. Eslick, "Distinción real", 152-53.

16. Aristóteles, *Metafísica, XII,* 8, 1073a-1074a.

17. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 4, 1, anuncio 3.

18. Ralph Mclnerny, *Santo Tomás de Aquino* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982), 95.

19. T. Aquinas, *Sobre el ser y la esencia,* trad. George G. Leckie (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1937), 24.

20. Ibídem.

21. Ibídem.

22. Ibídem.

23. Ibíd., 24-25.

24. Ibíd., 26.

25. Ibídem.

26. Ibíd., 59.

27. Ibíd., pág. 6.

28. Ibídem.

29. Ibíd., *7.*

30. Ibíd., 8.

31. Ibídem.

32. Ibíd., pág. 9.

33. Ibíd., pág. *17.*

34. Ibídem.

35. Ibíd., 28, 29, 32.

36. Ésta es la posición de Gil de Roma, pero no de Aquino.

Cap. 8: La naturaleza de Dios

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* la. 1, 111; la. 1, 2; Iowa. 1, 3, etc

2. Ibíd., la. 9, 1.

3. Ibíd., la., 9, 2.

4. Ibíd., la. 10, 1.

5. Ibíd., la. 10, 2.
6. Ibíd., la. 10, 3.
7. Ibíd., la. 10, 4.
8. Ibíd., respuesta a la objeción 2.
9. Ibíd., la. 11, 3.
10. Ibíd., la. 13, 7.
11. Ibíd., la. 13, 7, ad 2.
12. Ibíd., la. 13, 7, ad 5.
13. Ibíd., la. 14, 2.
14. Ibíd., la., 14, 3.
15. Ibíd., la. 14, 10.
16. Ibíd., la. 14, 4.
17. Ibíd., la. 14, 5.
18. Ibíd., 1a. 14, 15.
19. Ibíd., 1a, 1, 2.
20. Ibíd., 1a. 14, 11.
21. Ibíd., 1a. 14, 6.
22. Ibíd., la. 14, 7.
23. Ibíd., la. 14, 7, ad 2.
24. Ibíd., la. 14, 7, ad 3 y 4.
25. Ibíd., la. 14, 8.
26. Ibíd., la. 14, 8, ad 2.
27. Ibíd., la. 14, 9.
28. Ibíd., párrs. 14, 13.
29. Ibíd., la. 14, 14.
30. Ibíd., la. 19, 1.
31. Ibídem.
32. Ibíd., la. 19, 2.
33. Ibíd., la. 19, 2, ad 1.
34. Ibíd., la. 19, 2, ad 2.
35. Ibíd., la. 19, 2, ad 3.
36. Ibíd., la. 19, 2, ad 4.
37. Ibíd., la. 19, 3, ad 3.

38. Ibíd., la. 19, 3.

39. Ibíd., la. 19, 4.

40. Ibíd., la. 19, 4, ad 1.

41. Ibíd., la. 19, 5.

42. Ibíd., la. 19, 6.

43. Ibíd., la. 19, 6, ad 2.

44. Ibíd., la. 19, 7.

45. Schubert M. Ogden, *La realidad de Dios y otros ensayos* (Nueva York: Harper and Row, 1966), 17.

46. Ibíd., respuesta

47. S. Ogden, *La realidad de Dios,* 17.

48. Ibíd., 18.

49. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 1, 19, 3.

50. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 1, 13, 7 *.*

51. Charles Hartshorne, *Síntesis creativa y método filosófico* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1970), 48.

52. Ibídem.

53. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 1, 14, 13, respuesta.

Cap. 9: La naturaleza humana

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* la. 2, 3.

2. El cuarto argumento es un argumento de causalidad ejemplar. Los tres primeros son de causalidad eficiente y el quinto de causalidad final.

3. Véase Norman L. Geisler y Win Corduan, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids, MI: 1988), capítulo 9, para un análisis paralelo.

4. David Hume, *Las cartas de David Hume,* ed. JYT Greig, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1932), 1: 187.

5. Hay otras dos razones por las que algunos filósofos nunca llegan a esta conclusión teísta. Una es que nunca se plantean preguntas metafísicas sobre la naturaleza de la realidad del ser como tal. Algunos se preocupan por cuestiones procedimentales (¿cómo?) o descriptivas (¿qué?) o pragmáticas (¿y qué?) y nunca plantean la pregunta metafísica (¿por qué?). En segundo lugar, quienes sí plantean preguntas metafísicas básicas no siempre dan una respuesta metafísica. Heidegger planteó la pregunta metafísica básica de por qué hay algo en lugar de nada en absoluto. Pero no

dio una respuesta satisfactoria. Dijo que *el Dasein* (el hombre) es simplemente el ser-ahí, el impulso que cuelga gratuitamente sin ningún fundamento. Es dependiente, pero no depende de nada. Es impulsado allí, pero nadie lo impulsó allí. Su existencia es dada, pero no hay Dador. Causa su propia existencia (lo cual es imposible), mientras que causa la existencia de todo lo demás en la serie.

6. Aquino rechaza la creación eterna, no porque crea que sea filosóficamente imposible, sino porque es doctrinalmente incorrecta (ver Génesis 1:1; Colosenses 1:16-17; Hebreos 11:3).

7. Véase Milton R. Munitz, *El misterio de la existencia* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1965); Thomas McPherson, "Finito e infinito", *Mind* 66 (1957): 379-84.

8. Alvin Plantinga, *Dios, libertad y mal* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1974), 80.

9. El argumento cosmológico en su forma existencial no es nuevo. Anselmo, Aquino y Escoto tenían formas fuertes de él (véase el capítulo 8). Debido a la influencia del racionalismo, la filosofía moderna ha oscurecido la fuerza total de esta forma del argumento cosmológico al importar el principio de razón suficiente. Véase John E. Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems, 1750-1900* (Milwaukee: Marquette University Press, 1959), 130.

Cap. 10: La naturaleza humana

1. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* , 11.
2. Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* 1a10.5.
3. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a. 9-92.
4. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.92.4.
5. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.92.7, respuesta a las obj. 1.
6. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.93.9.
7. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a. 9092.
8. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.100.1.
9. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.44.1.
10. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.3. anuncio 3.
11. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.119.2. anuncio 2.
12. Véase Stephen Heaney, "Aquino y la humanidad del conceptus" en *Human Life Review,* vol. 15 No.1, 1989.

13. T. Aquino, *Suma Teológica* , 1a.2.3, tercera vía.
14. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1.2.3.
15. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.75.1.
16. T. Aquino, *Summa Theologica* , 2a-2ae.25.5.
17. Thomas Gilby, *Tomás de Aquino: Textos filosóficos* #543 de *De Anima* 1 ad 7; 2 ad 14.
18. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.75.1.
19. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.75.1.
20. T. Gilby, *Pruebas filosóficas* , #551 de *De Anima* 421a25.
21. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.2.
22. Gilby, *Philosophical Tests* , #558 de *Unidad del Intelecto* .
23. *Pruebas filosóficas* de Gilby , #558 de *Unidad del intelecto* .
24. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.2.
25. *Pruebas filosóficas* de Gilby , #557 de *Metafísica* 1045b16.
26. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.8.
27. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a76.8.
28. Tomás de Aquino, *Compendio de Teología* #152.
29. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.1 ad 5.
30. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.75.4.
31. Santo Tomás de Aquino, *2 Summa contra Gentiles* , 56, 57.
32. Santo Tomás de Aquino, *2 Summa contra Gentiles* , 56, 57, énfasis añadido.
33. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.3.
34. Santo Tomás de Aquino, *2 Summa contra Gentiles* , 56, 57.
35. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.1.
36. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.76.1.
37. T. Gilby, *Philosophical Tests* , de *Sobre las causas* , lección 14.
38. Tomás de Aquino, *De Anima* II.I. 234.
39. La Rock, "Interacción dualista, dependencia natural y la visión compuesta de Aquino" en *Philosophia Christi* . Serie 2 vol. 3 No. 2 2001, 465.
40. T. Aquino, *Summa Theologia,* 1a.80.1.
41. *Influencias árabes en la doctrina de las especies intelligilbe de Aquino.* e-publications@Marquette, 2009.

42. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 10 *.*
43. T. Aquino, *Sobre el poder,* 110.
44. T. Aquino, *Del poder,* Q 3, Art, 2, Respuesta 4 *.*
45. T. Aquino, *Sobre el poder,* Q. 6, Respuesta 4.
46. T. Aquino, *Compendio de Teología,* Cap. 129.
47. T. Aquino, *Del poder,* Q 3, Art, 2, Respuesta 4 *.*
48. T. Aquino, *Sobre el poder,* QE 6, Respuesta 4 *.*
49. T. Aquino, *Compendio de Teología,* Cap. 129.
50. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1.6.1.
51. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1.6.1 *.*
52. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , cap. 73 *.*
53. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1.9.3.
54. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.49, 1.
55. T. Aquino, *Sobre el poder,* 110.
56. T. Aquino, *Summa Theologica* , *1.13.6.*
57. C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino,* 460.
58. CS Lewis, *El problema del dolor* , 106-107.
59. T. Aquino, *Sobre el poder,* Q 6 *,* Respuesta.
60. Ibídem.
61. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.109.8.
62. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a-2ae.85.1.
63. Ibídem.
64. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a-2e.85.2.
65. T. Aquino, *Sobre el poder, Q. 6, Objeción 23.*
66. T. Aquino, *Sobre el poder, Q. 6, Respuesta 23.*
67. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 3, 11.
68. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a. 49, 3.
69. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.65.1.
70. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a. 49, 3.
71. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.49, 3.
72. T. Aquino, *Summa Theologica* , 1a.49,3.
73. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , Capítulo 15.
74. Agustín, *Sobre la moral de los maniqueos* , 5.7.

75. T. Gilby, *Pruebas filosóficas* # 514.
76. T. Aquino, *Compendio de Teología* 154.
77. T. Aquino, *Compendio de Teología* 155.
78. T. Gilby, *Philosophical Tests* , #543 de *De Anima* 1 ad 7; 2 ad 14.
79. T. Aquino, *Compendio de Teología* 153.
80. T. Aquino, *Compendio de Teología* 159.
81. T. Aquino, *Compendio de Teología* 161.
82. T. Aquino, *Compendio de Teología* 160.
83. T. Aquino, *Compendio de Teología* 158.
84. T. Aquino, *Compendio de Teología* 156.
85. Ibídem.
86. Ibídem.
87. T. Aquino, *Compendio de Teología* 157.
88. T. Aquino, *Compendio de Teología* 157).
89. T. Aquino, *Compendio de Teología* 175.
90. T. Aquino, *Compendio de Teología* 176.
91. T. Aquino, *Compendio de Teología* 177.
92. T. Aquino, *Compendio de Teología* 179.
93. T. Aquino, *Compendio de Teología* 180.
94. T. Aquino, *Compendio de Teología* 183).
95. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , 53.
96. T. Aquino, *Compendio de Teología* 149.
97. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , 62.
98. T. Aquino, *Compendio de Teología* 151.

Cap. 11: El lenguaje religioso

1. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* , I, 32.
2. Tomás de Aquino, *De veritate* , II, 1, cuerpo.
3. Ralph Mclnerny, *La lógica de la analogía* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1961).
4. Armand Maurer, "Santo Tomás y la analogía del género", *New Scholasticism 29* (abril de 1955): 143.
5. T. Aquino, *Summa Theologiae* , la. 13, 5.

6. Duns Scotus, *Escritos filosóficos* , trad. Allan Wolter (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1963), 20-21, 180-81.

7. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , I, 33.

8. T. Aquino, *Summa Theologiae* , la. 13, 10.

9. Ibíd., la. 13, 5. Véase también *Summa contra Gentiles* , I, 29-30.

10. T. Aquino, *Summa Theologiae* , la. 2, 3.

11. Véase Battista Mondin, *El principio de analogía en la teología protestante y católica* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1963).

12. Tomás de Aquino, *Sobre el ser y la esencia* ; Véase cap. 7.

13. Tomás de Aquino, *De potentia* , 7, 7, cuerpo.

14. Desde la notable obra del cardenal Cayetano (fallecido en 1534) sobre analogía (*La analogía de los nombres y el concepto del ser*), este tema ha sido objeto de intensos debates entre los tomistas. Aquino aparentemente utiliza la analogía de la proporcionalidad adecuada para explicar cómo tanto Dios como las criaturas podrían poseer el mismo atributo. No obstante, cuando ofrece una base para creer que existe una similitud real entre Dios y las criaturas, Aquino se refiere a la relación intrínseca entre una causa eficiente y su efecto.

15. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , I, 29, 2.

16. Ibíd., I, 33.

17. Ibíd., I, 13, 5.

18. Muchas de estas objeciones están tomadas del artículo de Frederick Ferre sobre la analogía en la *Enciclopedia de Filosofía* , ed. Paul Edwards (Nueva York: Free, 1973), 1: 94-97.

19. Estos se desarrollan en Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker, 1988), Cap. 10.

20. Para un análisis más exhaustivo, véase David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973).

21. Ibíd., cap. 13.

Cap. 12: El mal

1. Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Filosofía de la religión* (Grand Rapids: Baker, 1988), Parte 4.

2. Mary Baker Eddy, fundadora de la religión de la Ciencia Cristiana, escribió: “Dios es todo… Por lo tanto, todo lo que realmente existe está en Dios y es de Dios”). Y “el mal no es más que una ilusión y no tiene una base real” (Baker, *Science and Health with Key to the Scriptures [Ciencia y salud con la clave de las Escrituras]* , 480, 339-240.
3. Tomás de Aquino, *Del mal* , Q1, Art. 1.
4. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* , Cap. 7.
5. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.18, 3.
6. Tomás de Aquino, *Compendio de Teología* , 114.
7. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 3,11.
8. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49, 3.
9. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49, 1.
10. T. Aquino, *Del mal* , 110.
11. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a. 49, 3.
12. Ibídem.
13. Ibídem.
14. Ibídem.
15. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , cap. 15.

*16.*Agustín, *Sobre la moral de Los maniqueos* 5.7.

17. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 10.
18. T. Aquino, *Del mal* , 111.
19. T. Aquino, *Del mal* , 110).
20. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1.6.1.
21. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1.6.1.
22. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , cap. 73.
23. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1.9.3.
24. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.13.6.
25. C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino* , 460.
26. CS Lewis, *El problema del dolor* , 106-107.

27. T. Aquino, *Del mal* , Q. 3, Arte, 2, Respuesta 4.
28. T. Aquino, *Del mal* , cuestión 6, respuesta 4.
29. T. Aquino, *Compendio de Teología* , Cap. 129.
30. T. Aquino, *Del mal* , Q 6, Respuesta.
31. Ibídem.
32. T. Aquino, *Del mal* , Q. 6, Objeción 23.
33. T. Aquino, *Del mal* , cuestión 6, respuesta 23.
34. T. Aquino, *Del mal* , cap. 142.
35. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 3.
36. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 12.
37. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 64.
*38.*T. Gilby, *Tomás de Aquino: Textos filosóficos* , 169.
39. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1.14.4.
40. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1.10,4.
41. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a, 19, 9.
42. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 17.
43. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 17.
44. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.48, 1, Obj. 5.
45. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.48, 1 respuesta 5.
46. T. Aquino, *Compendio de Teología* , Cap. 119.
47. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49.2.
48. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a 49.3.
49. T. Aquino, *Del mal* , Q. 3, Art. 3, Respuesta 4.
50. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a. 49.2.
51. T. Aquino, *Del mal* , Q. 5, Art. 5.
52. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.48, 5.
53. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49, 1.
54. Ibídem.
55. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49, 1..

56. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.48, 6).
57. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.49, 2.
58. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 74.
59. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 1, cap. 74.
*60.*T. Aquino, *Compendio de Teología* , 137.
*61.*T. Aquino, *Compendio de Teología* , 138.
62. T. Aquino, *Summa contra Gentiles* , vol. 3, 12.
63. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.48, 4.
64. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a-2ae, 85, 2.
65. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a-2ae, 85, 2.
66. T. Aquino, *Summa Theologiae* , 1a.64, 2.
67. Ibídem.
68. T. Aquino, *Compendio de Teología* , Cap. 165.
69. T. Aquino, *Compendio de Teología* , Cap. 183.
70. Ibídem.
71. Ibídem.

Cap. 13: Derecho y moralidad

1. Tomás de Aquino, *Summa Theolquiae,* la2ae. 90, I, c. y ad 3.
2. Ibíd., la2ae. 90, 4.
3. Ibíd., la2ae. 90, 1 y ad 3.
4. Ibíd., la2ae. 90, 2.
5. Tomás de Aquino, *De veritate,* 3.
6. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 90, 4.
7. T. Aquino, *De veritate,* 3, ad 1.
8. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la2ae. 91, 6.
9. Ibíd., la2ae. 91, 1.
10. Ibíd., la2ae. 93, 3.
11. Ibíd. la2ae., 91, 2.
12. Ibíd., lá2ae. 71, 6, ad 4.

13. Ibíd., la2ae. 91, 2.
14. Tomás de Aquino, *De malo,* 4.
15. T. Aquino, *Summa Theologiae,* la. 49, 3, anuncio 5.
16. Ibíd., la2ae. 71, 6.
17. Ibíd., la2ae. 21, 1.
18. Ibíd., la2ae. 91, 5, ad 2.
19. Ibíd., la2ae. 95, 2.
20. Ibíd., 2a2ae. 57, 2, ad 3.
21. Tomás de Aquino, *De corrección fraterna, 1.*
22. T. Aquino, *Suma Teológica,* la2ae. 96, 2.
23. Ibíd., 2a2ae. 77, 1.
24. Ibíd., 2a2ae. 96, 3.
25. Ibíd., la2ae. 95, 3.
26. Ibíd., la2ae. 90, 2.
27. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles,* III, 111-16.
28. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 57, 2, anuncio 3.
29. Ibíd., la2ae. 99, 2.
30. T. Aquino, *Summa contra Gentiles,* III, 111-16.
31. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 68, 1.
32. Ibíd., 2a2ae. 120, 1.
33. Tomás de Aquino, *Ética,* V, lect. 16.
34. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 120, 1.
35. Ibíd., 2a2ae. 57, 2, ad 3.
36. Aquino no prevé conflictos reales dentro de dos o más leyes naturales y, por lo tanto, no ofrece una jerarquía de principios morales en este contexto.
37. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 3a. 90, 4, anuncio 3.
38. Ibíd., 2a2ae. 120, 1, ad 2.
39. Ibíd., 2a2ae. 120, 2.
40. Ibíd., 2a2ae. 47, 6, ad 3.
41. Ibíd., la2ae. 57, 4.
42. Ibíd., 2a2ae. 47, 1, ad 3.
43. Ibíd., 2a2ae. 47, 2, ad 3.

44. Ibíd., 2a2ae. 47, 6.
45. Ibíd., 2a2ae. 47, 4.
46. Ibíd., 2a2ae. 47, 11.
47. Ibíd., 2a2ae. 47, 8.
48. Ibíd., 2a2ae. 47, 3, ad 2.
49. *Ética,* VI, lec. 4.
50. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 123, 6.
51. Tomás de Aquino, *Sobre Las Virtudes Cardinales,* 1, ad 14.
52. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 123, 2.
53. T. Aquino, *Summa contra Gentiles,* III, 62.
54. T. Aquino, *Summa Theologiae,* 2a2ae. 123, 9.
55. Ibíd., 2a2ae. 123, 6.
56. Ibíd., 2a2ae. 141, 8.
57. T. Aquino, *Sobre Las Virtudes Cardinales,* 1, ad 6.
58. T. Aquino, *Summa theologiae,* 2a2ae. 142, 2.
59. Ibíd., 2a2ae. 142, 1, ad 2.
60. Ibíd., 2a2ae. 23, 3, ad 1.
61. Ibíd., 2a2ae. 57, 1.
62. Ibíd., 2a2ae. 58, 3, ad 3.
63. Ibíd., 2a2ae. 57, 2.
64. Ibíd., 2a2ae. 57, 2, ad 2.
65. Ibíd., lá2ae. 58, 3, ad 3.
66. Ibíd., 1a.1.1, 8 ad 2.
67. Tomás de Aquino, *Compendio de teología* , 2.
68. T. Aquino, *Summa Theologiae* . 67, 4 ad 1.
69. Tomás de Aquino, *De spe,* 1.
70. T. Aquino, *Summa Thelogiae* 1a2ae.62, 4.
71. Ibíd., 1a2ae 64, 4 ad 3.
72. Ibíd., 1a2ae 65, 4.
73. T. Aquino, *De caritate* , 3.
74. Ibíd., 5 ad 4.
75. Tomás de Aquino, *De perfecte vitae espiritualis,* 1-8.
76. Tomás de Aquino, *De potentia,* 9, ad 6.

77. T. Aquino, *Suma Teológica,* 12ae. 65, 4.
78. Ibíd., lá2ae. 56, 3, ad 1.
79. T. Aquino, *De perfecte vitae espiritualis,* 1-8.
80. T. Aquino, *De potentia,* 9, ad 6.
81. T. Aquino, *Suma Teológica,* 12ae. 65, 4.
82. Ibíd., lá2ae. 56, 3, ad 1.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Bonin, Therese. Bibliografía con la lista completa de todas las traducciones al inglés de Aquino en la Universidad de Duequesne en http://www.home.duq.edu/~bonin/thomasbibliography.html

Bourke, Vernon J. *La búsqueda de la sabiduría por parte de Aquino.* Milwaukee: Bruce, 1965.

Busa, Roberto, ed. *Opera Omina [CD-ROM en latín]* . Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1996.

Chenu, Marie-Dominique. *Una guía para el estudio de Tomás de Aquino.* Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Copleston, Frederick C. *Aquinas* . Harmondsworth: Penguin, 1955.

Deferraro y M. Inviolata Barry. *Un léxico de Santo Tomás de Aquino* . Washington DC Catholic University of America Press, 1948.

Foster, Kenelm. *La vida de Santo Tomás de Aquino.* Londres: Newman, 1959.

Garrigou-Lagrange, R. *La realidad: una síntesis del pensamiento tomista.* St. Louis: Herder, 1960.

Gilson, Etienne. *La filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Random House, 1956.

Herrera, Max. *Influencias árabes en la doctrina de las especies inteligibles de Aquino* . Marquette University. E-PublicationsAMarquette, 2009.

Kenny, Anthony y Jan Pinborg, "Literatura filosófica medieval", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* ed. Norman Kretzmann et al., Cambridge University Press, 1982.

Kretzmann, Norman y Eleonore Stump (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas (Compendio de Cambridge sobre Aquinas)* . Cambridge University Press, 1993.

LaRock, Eric. "Interacción dualista, dependencia natural y la visión compuesta de Aquino" en *Philosophia Christi* . Serie 2 vol. 3 No. 2, 2001.

McDermott, Timothy, trad. *Escritos selectos* [de Aquino]. Oxford University Press, 1993.

Mclnerny, Ralph. *Santo Tomás de Aquino.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

———— . *Una primera mirada a Santo Tomás de Aquino: un manual para tomistas curiosos.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

Mondin, B. *El principio de analogía en la teología protestante y católica.* La Haya: Martinus J. Nijhoff, 1963.

Owens, Joseph. *La doctrina del ser en la metafísica aristotélica.* Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1951.
Pegis, Anton. *Introducción a Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Modern Library, 1965.
Pieper, Josef. *Guía de Tomás de Aquino.* Nueva York: Pantheon, 1962.
Schutz, Ludwig. *Thomas-Lexicon* [en alemán y latín] Paderborn: Schoningh, 1895
Stump, Eleonore. *Aquinate* (*Argumentos de los filósofos*). Londres: Routledge, 2003.
Torrell, Jean-Pierre . *Santo Tomás de Aquino* , vol. 1, *La persona y su obra,* trad. Robert Royal. Washington, DC, Catholic University of America Press, 1996.
Weisheipl, James A. *Fray Tomás de Aquino: su vida, pensamiento y obra* . Graden City, Nueva York: Doubleday, 1974.)
CD-ROM: Past Masters: Humanities Databases, Full Text, Scholarly Editions (Charlottesville, VA; InteLex, 1992) con todas las obras traducidas de Aquino.

APÉNDICE 1: LOS PRINCIPALES ESCRITOS DE TOMÁS DE AQUINO

I. Mientras enseñaba en París por primera vez (1252—1259)

Scriptura super libros Sententiarum (*Comentario sobre las sentencias*), 1254-1256

De principiis naturae (*Sobre los principios de la naturaleza*), 1256

De ente et essentia (*Sobre el ser y la esencia*), 1256

De veritate (*Sobre la verdad*), 1256—1259

De Trinitate (*Sobre la Trinidad*), 1259

Summa contra Gentiles (puede haber sido iniciada en 1259)

Compendium theologiae (ya sea aquí o muy tarde)

Contra impugnantes Dei cultum et Religionem (*Contra aquellos que impugnan el culto y la religión de Dios*) , antes de 1256

II. Durante la primera enseñanza en Italia (1259-1268)

De potentia (*Sobre el poder de Dios*) , 1259—1268

Suma contra gentiles, 1259-1263

Suma Teológica I, II, 1265-1271

Catena aurea (*Cadena de oro* sobre los Evangelios), después de 1263

III. Estando en París por segunda vez (1268-1272)

De espiritualibus creaturis (*Sobre las criaturas espirituales*), 1266/67

Posteriorum Analyticorum Expositio (*Comentario sobre los análisis posteriores*), 1268 y siguientes.

De anima (*Sobre el alma*), 1268-1270

En Duodecim Libros Meta. expositio (*Comentario al Libro XII del Meta.*), 1268—1271

De unitate intellectus (*Sobre la unidad del entendimiento*), 1269

Politicorum expositio (Comentario sobre la política de Aristóteles), 1265-1271

Meteorologicorum expositio (*Comentario sobre los meteoros*), 1269-1272

En Decem Libros Ethicorum expositio (Comentario al X Libro de Ética), 1271/72

Perihermeneias (*Sobre la interpretación*) , 1269—1272

De malo (*Sobre el mal*), 1269—1272

De virtutibus (*Sobre las virtudes*) , 1269-1272

IV. Durante su estancia en Italia por segunda vez (1272-1274)
Suma teológica III, 1272/73
De caelo et mundo (*Sobre el cielo y la tierra*) , 1272/73 *De regno* (*Sobre la realeza*) , 1272—1274(?) o anterior

APÉNDICE 2: UNA CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE TOMÁS DE AQUINO

1224/25 Nacimiento en Roccasecca, Italia
1230/31-1239 Oblato en el monasterio benedictino de Montecassino
1239-1244 Estudios universitarios en Nápoles
1243, 24 de diciembre Muerte de su padre, Landulfo
1244, Abr. Se unió a los dominicos en Nápoles
1244 (mayo)-1245 Secuestrado por su familia y llevado a Roccasecca
1245-1248 Estudios en París como noviciado
1248-1252 Estudios en Colonia con Alberto Magno
1250/51 Ordenado sacerdote
1252-1256 Estudió Biblia y teología en París.
1256 Pronunció el discurso inaugural como Maestro en Teología.
1256-1259 Enseñó y escribió en París.
1259-1261 Continuó escribiendo en Nápoles
1261-1267 Continuó escribiendo en Roma
1268-1272 Enseñó en París
1273, 6 de diciembre. Avería, cese de la escritura.
1274, 7 de marzo Muerte en Fossanova camino del Concilio de Lyon
1277, 7 de marzo Condena de proposiciones en París
1319,1321 Primera y segunda canonización
1323, 18 de julio Canonización (convertido en santo) por el Papa Juan XXII
1325, 14 de febrero Revocación de la condena de París
1369, 28 de enero Traslado de los restos a Toulouse, Italia

APÉNDICE 3: DIOS, ÁNGELES Y HUMANOS

	Dios	Ángeles	Humanos
Modo de ser	Sin causa	Causado	Causado
Esse	Acto puro	Acto completo	Ley Progresista
Duración	Sin potencia	Con Completado	Con incompleto
		Potencia	Potencia
Cambiar	Ninguno	Cambio sustancial	Sustancial y
		Solo	Cambio accidental
(Material) ¿Qué permanente pero?		Permanente pero	Temporal,
Se mide el ser increado		Ser creado	Cambiando, creado
			Ser
(Formal) Cómo	Por la Unidad y	Por la Unidad y	Por Pluralidad y
Mesurado	Razón	Razón	Número
Antes/Después	Sin antes ni después	No "Antes y	Antes y después
		Después" pero puede ser	
		Unido a ella	
Naturaleza/Voluntad	No modificable en	No modificable en	Cambiable en
	Naturaleza o voluntad	Naturaleza, pero cambiante en voluntad	Naturaleza, voluntad, lugar, etc.
Relación con	No se puede unir	No cambia pero	Cambiable por

Cambiar	Cambiar por	Se puede unir a él	Naturaleza
	Naturaleza		